AUTHOR:

GENTILE, GIOVANNI

TITLE:

BERTRANDO SPAVENTA

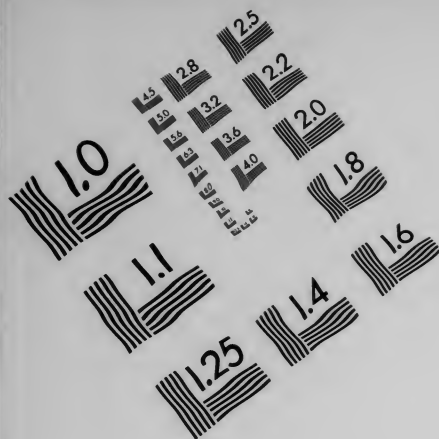
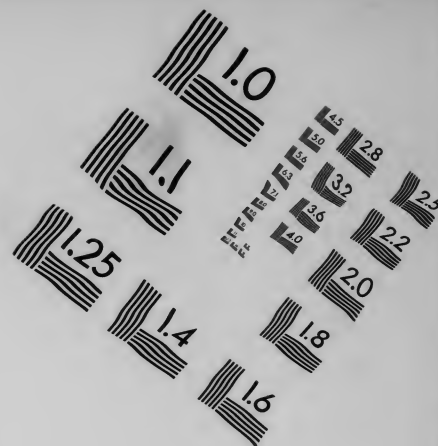
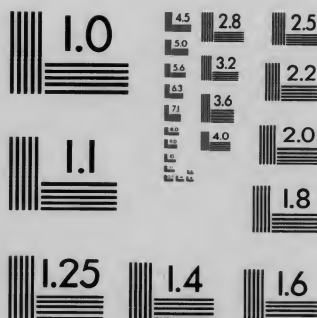
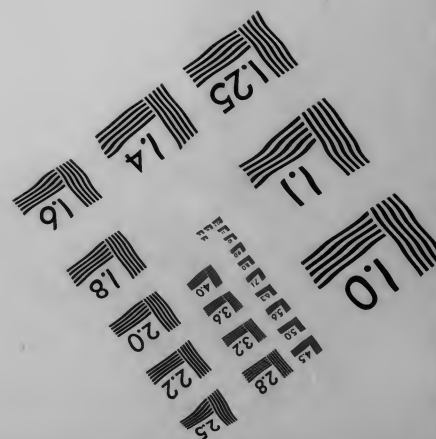
PLACE:

FIRENZE

DATE:

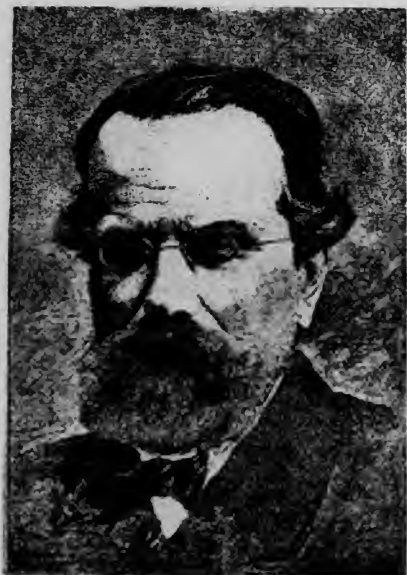
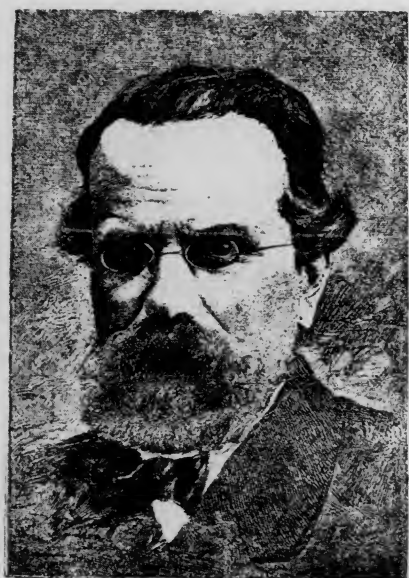
[1920]

Gentile, Giovanni, 1875-1944.
Bertrando Spaventa. Firenze, Vallecchi ⌜1920?⌝
215 p. port. 19½ cm. (Uomini e idee)

Bibliography: p. ⌜201⌝-215.

UOMINI E IDEE

a cura di E. Codignola

GIOVANNI GENTILE

BERTRANDO SPAVENTA

BERTRANDO SPAVENTA

GIOVANNI GENTILE

BERTRANDO SPAVENTA

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

BERTRANDO SPAVENTA

GIOVANNI GENTILE

BERTRANDO SPAVENTA

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

Stabilimenti Grafici di A. Vallecchi - Via Ricasoli, 8 - Firenze.

Prefazione.

Quando, sulla fine del 1899, pubblicai la prima volta questo saggio biografico intorno allo Spaventa, come proemio a una prima raccolta de' suoi scritti già sparsi in vecchie riviste dimenticate e in polverosi atti accademici, lo Spaventa era vivo bensì nell'animo dei pochi suoi scolari diretti, rimasti devoti alla sua memoria, ed era menzionato nei manuali come uno di quegli hegeliani che avevano insegnato a Napoli dopo il 1860, nella schiera dei quali degno di essere segnalato particolarmente il Vera, il traduttore francese di Hegel. Ma i libri dello Spaventa erano affatto sconosciuti dagli studiosi di filosofia dell'ultima generazione; il suo pensiero, il significato del suo insegnamento, ignorato: l'importanza dei problemi da lui agitati e non ancora superati dalla mente speculativa contemporanea, neppur sospettata. Se da qualcuno si fosse detto che Bertrando Spaventa, dopo Rosmini e Gioberti, era stato il solo scrittore italiano di filosofia che avesse avuto uno stile, e dato sapore d'arte alla sua prosa, tutti avrebbero inarcato le ciglia, e ricordato forse il giudizio sommario di uno scrittore toscano, che andava per la maggiore, filosofo elegantuccio per vero, ma stremenzito, che vagheggiò tutta la vita certo ideale suo di prosetta filosofica leggiera leggiera, come di conversazione da salotto.

Ma da allora lo Spaventa cominciò a esser letto e cercato. I giovani lo gustarono, e trovarono in lui uno scrittore singolare: difficile e aspro, e duro in alcune

parti, ma vivo sempre e arguto, e spesso così sarcastico e tagliente quanto abitualmente profondo, come non ce n'era un altro; rigoroso nella posizione dei problemi, incalzante, stringente nel processo delle dimostrazioni e delle critiche; e tanto diritto, severo, inflessibile nel ragionare, quanto brioso e commosso, immaginoso e plastico nell'espressione. Scrittore vero, che col suo spirito sempre desto e proteso attraeva e legava a sè il lettore, gli scoteva l'anima e gli comunicava un'ansia e un tormento acre di ricerca, ammonendo: — eterna soluzione, eterno problema! — Egli dava infatti la sua soluzione; anzi molte soluzioni, di molti problemi, tutte congiunte e organate solidamente in un pensiero solo, continuo, articolato di intuizioni storiche e di alte idee speculative; ma questo pensiero non risolveva un problema senza farne nascere altri, verso i quali accennava e incitava, dando il senso della frammentarietà del lavoro compiuto e della necessità di quello da compiere, più in là, più in alto. E i giovani, che allora, sul cadere del secolo, avevano bisogno di prender lena e fermare il piede sul terreno solido, non per posare e abbandonarsi al dommatismo di una fede pur che fosse, ma per muoversi piuttosto, e procedere, convinti di essere sulla buona strada, lessero ed amarono lo Spaventa.

Il mio stesso saggio — cosa giovanile anch'esso, e da giovane che sentiva di non sapere e cercava, ma con tutto l'animo intento a una luce lontana, e insoddisfatto del presente per desiderio del futuro che era da preparare e affrettare — giovò, non solo richiamando l'attenzione sopra i punti del pensiero dello Spaventa, che erano più ricchi d'interesse, ma ponendo sotto gli occhi di chi si accingeva a leggerne gli scritti, i documenti di una personalità superiore, ed esemplare per la nuova generazione: di un uomo schivo d'ogni rumore e riguardo mondano, raccolto nel suo pensiero, votato alla sua verità; di un uomo che tuttavia aveva sentito l'antica passione e la nuova speranza infallibile della sua patria, per cui anch'egli operò e soffrì, con dignità e semplicità; e della sua filosofia, pur così alta al di sopra degl'inte-

ressi quotidiani, non si fece gabbia da chiudervi dentro il cupre, ma corazza per vivere con alta fronte e volto austero in mezzo ai coetanei e alle loro lotte. Esempio, dunque, corroborante: uno di quegli esempi, a cui quanti sono giovani seriamente pensosi di quell'ideale, di cui tutti i giovani vivono, amano guardare, per attingerne conforto alla fede, di cui naturalmente vanno in cerca.

Lo Spaventa, che in vita non aveva trovato un editore, e perciò aveva finito col lasciare a mezzo le opere o serie di saggi cominciate a stampare, lo Spaventa, che aveva chiuso malinconicamente la sua più che ventenne carriera d'insegnamento universitario in mezzo alla indifferenza e all'incomprensione, dopo quasi vent'anni dalla morte tornò in onore. I volumi, in cui via via si vollero raccolti i suoi scritti minori e integralmente pubblicati gli altri, si succedettero rapidamente; e di alcuni si esaurirono ben presto tutte le copie. Nel rinnovamento degli studi filosofici italiani che ha avuto luogo in questi primi decennii del nostro secolo, tutti hanno guardato a lui come a maestro, o precursore. Il suo nome s'è stabilmente congiunto con quello del suo grande conterraneo Francesco de Sanctis, entrando nella coscienza degl'italiani come uno de' più potenti riformatori del pensiero nazionale. Giacchè poco intende il valore storico del De Sanctis chi in lui vede soltanto il critico sommo e lo storico impareggiabile della nostra letteratura; e poco intenderà dello Spaventa chi in lui non ricerchi se non quel tanto di originalità, che gli va attribuita nella intelligenza e riforma della filosofia hegeliana: — dove pure gli spetta un merito di prim'ordine, se è vero che la filosofia hegeliana segna un'epoca nuova nello sviluppo del pensiero umano, e se è vero anche, com'è stato dimostrato, che la sola via per cui quella filosofia può spiegare la sua efficacia, è quella aperta appunto dallo Spaventa. De Sanctis, in verità, fu più che un critico e storico della letteratura; perchè con un pensiero che dall'arte si volge a tutta la vita, egli tutta fece convergere e concentrò sui problemi dell'arte la luce della vita; onde gli

avvenne di potere con la sua critica e con la sua storia raggiungere e profondamente interessare anche gli animi poco sensibili e presso che indifferenti a ciò che è peculiare dell'arte, e riuscire per tutti, come oggi si dice, un grande maestro di vita, un educatore: la cui azione si manifesterà sempre più nei secoli, e sarà quindi sempre meglio apprezzata. Lo Spaventa, dalla parte sua, ridusse a concetto filosofico quello che in De Sanctis fu intuito largo, comprensivo, luminoso, ma non sempre coerente e fermo. Messo a paragone degli scrittori e pensatori che l'Italia ebbe in passato, lo Spaventa, col suo concetto fondamentale, con lo spirito che anima la sua filosofia, si leva in alto, e torreggia, come cima che divide e distingue due versanti opposti. Chi lo conosce e l'intende, e non ignora la storia dello spirito italiano, sente la verità di quest'affermazione, che non è qui il luogo di dimostrare.

Finita con Dante l'ingenua e potente unità spirituale del Medio Evo, poichè Comuni e Umanesimo ebbero gettato nel nostro paese il fermento di una nuova vita, l'Italia corse, come ognun sa, per tre periodi: rinascimento, decadenza e rinnovamento. La decadenza non fu opera dei barbari nè del papato. Cause esterne, e perciò assurde. Essa fu conseguenza della stessa indole del nostro rinascimento, voglio dire dell'atteggiamento e temperamento spirituale di quell'età, che spiega la sua forza e la sua debolezza. L'Italia si rinnova e risorge nella seconda metà del Settecento. Si comincia allora a preparare il risorgimento e la rivoluzione, che ci darà l'unità d'Italia: un'Italia, che deve guarire da tutte le malattie che le si erano attaccate addosso nella decadenza, non certo tornando al rinascimento, ma acquistando, insieme con le virtù mirabili degli italiani di quella età, in cui essi svegliarono nel mondo il pensiero moderno, le altre che agl'italiani d'allora mancarono. E che si possono compendiare in un termine solo: nel concetto religioso, voglio dire in un solido concetto morale della vita. Di questo concetto si sente il bisogno sempre in Italia da Alfieri in poi. Questo bisogno è il segreto di Manzoni, Mazzini, Rosmini, Gioberti e dei minori che concorsero a formare l'anima della nuova Italia. Ma questo bisogno non può essere soddisfatto pienamente nè con le vecchie forme, che risorgono per difetto di meglio e per desiderio appunto del meglio, nè con affermazioni dommatiche di uomini ardenti ma inetti a una concezione sistematica della vita, nè, tanto meno, con negazioni astratte e ormai anch'esse sorpassate e anacronistiche. A questo bisogno risponde soltanto un concetto filosofico della vita, positivo, e che sia insieme filosofia e religione; un concetto, qual è quello a cui lavorò sempre lo Spaventa: un concetto, che ci fa intendere la nostra storia passata, e ci rende preciso conto di quello che c'è mancato, e ci bisogna. Questa fu la filosofia immanentistica inaugurata dallo Spaventa, che non fu panteismo, e nè anche hegelismo, se questo nome deve designare la filosofia formolata da Hegel; ed è la filosofia alla quale lavorano oggi in Italia quanti vivono nel loro tempo.

Perciò è motivo per me di compiacimento rileggere questo mio antico saggio, che è ormai anch'esso un documento, e stavo per dire una pietra miliare. Perciò lo ristampo con nuove cure e parecchie aggiunte, ma senza mutare una linea a quello che una volta dissi, o sapevo dire.

Roma, 2 maggio 1920.

G.-G.

I.

Prima dell' esilio.

Bertrando Spaventa (1) nacque a Bomba, paesello dell'Abruzzo chietino, sulle rive del Sangro, il 26 giugno 1817, primogenito di Eustachio e Maria Croce; che ebbero altri quattro figli: Berenice, Silvio, Tito ed Enrichetta. Il nome di famiglia era veramente De Laurentiis; ma, com' è costume in Abruzzo, da alcune generazioni, pel matrimonio di un De Laurentiis con una Spaventa, questo casato s'era aggiunto e poi sostituito al primo. Chè la famiglia di Bertrando, non nobile nè agiata, contava pure qualche secolo di esistenza e avea dato capitani, magistrati ed ecclesiastici

---

(1) Tra le fonti a cui sono attinte le notizie biografiche va ricordata in primo luogo S. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861, lettere, scritti, documenti pubbl.* da B. CROCE, Napoli, Morano 1898 [di cui è uscita testè, cioè nel 1923, una nuova edizione, a Bari, dal Laterza, e che citerò sempre col solo nome del CROCE]; poi le lettere inedite dallo stesso Croce messe amichevolmente a mia disposizione e poscia depositate nella Biblioteca della Società Storica napoletana; il volumetto delle *Onoranze funebri a B. S.* Napoli, Morano, 1883, specialmente la *Commemorazione* di F. FIORENTINO ivi stampata; R. DE CESARE, *S. Spaventa e i suoi tempi*, nella « N. Antologia » del 1° luglio 1893; infine gli scritti stessi di B. Spaventa e i ricordi de' suoi amici e discepoli. Molti appunti e note mss. mi furono comunicate dal mio compianto amico prof. S. Maturi, le cui carte andranno quanto prima alla Bibl. Naz. di Napoli.

di qualche nome; e uno di questi ultimi è ancora ricordato nella iscrizione d'una lapide murata sull'antica casetta della famiglia, in Bomba.

Fatti i primi studi nel paesello nativo, Bertrando prima e il fratello Silvio poi, i cui nomi erano destinati ad accoppiarsi indissolubilmente nella storia della nuova Italia, furon mandati dal padre nel seminario di Chieti; dove il Nostro, al dire d'un suo biografo, ebbe scarsa coltura da mediocri maestri. Ma egli, come tutti i forti ingegni, si faceva strada da sè; e applicatosi alle matematiche con l'aiuto d'un bravo insegnante del liceo di quella città, ebbe presto a farvi tanto profitto, da poterle insegnare, insieme con la filosofia, in non so quale scuola della provincia. E dovette salire presto in fama; perchè sulla fine del 1838 o nel 1839 fu chiamato a sostituire nel celebre seminario di Montecassino un altro giovane valentissimo, cui la morte immatura impedì di dare agli studi i frutti pregevoli che se ne poteva sperare: Stefano Cusani di Solopaca (1816-1846). Vi andò Bertrando, traendosi dietro Silvio, che nel maggior fratello ebbe non solo un affettuoso e quasi paterno soccorritore, ma anche un maestro sagace negli studi letterari e speculativi; e ne' tardi anni dichiarava a un amico di dovere a Bertrando l'avere appreso a gustare, quando studiava a Montecassino, la bellezza degl' *Inni sacri* (1).

E la tenerezza pel suo Silvio e pel resto della famiglia travagliata da gravissime angustie, impose in quegli anni a Bertrando un sacrifizio assai duro. Ecco Silvio distinguersi per l'indole vivace e chiassosa, per la fierezza indomita del carattere, tra i compagni di studi e di cospirazione, tra i giovani monaci benedettini, specialmente col suo amicissimo don Luigi Tosti. Essi scrivono insieme una supplica al re, chiedendo la costituzione. Silvio nasconde il foglio pericoloso nelle tasche segrete del pastrano, e via a Napoli a impo-

(1) Vedi la nota accademica del prof. Fr. D'Ovidio, *Del libro «Silvio Spaventa»*, ecc. Napoli, 1898, pag. 5.

starlo. Poi tutti insieme attendono fra l' ingenua fiducia e la trepidazione l'atto sovrano, continuando le loro innocenti congiure di seminario.

Tanta bella spensieratezza e tanta accensione d'animo per un ideale in aperto contrasto con la condizione dei tempi e della propria famiglia, come erano possibili in Silvio? Come accadeva che non lo premesse alcuna cura delle angustie domestiche? Egli è che per lui e per tutti i fratelli se ne dava abbastanza pensiero il silenzioso Bertrando, di cui non si conserva a Montecassino altro ricordo, se non che v' insegnò per due anni (1). Egli lavorava e Silvio cospirava. Ma poichè il frutto di quel lavoro non bastava (non erano che sette ducati mensili), ecco da Napoli lo zio materno don Onorato Croce mettersi attorno a Bertrando, e cercare d' indurlo ad assumere gli ordini sacerdotali, per poter godere certo benefizio ecclesiastico di 150 ducati, che era nella famiglia.

Un'aspra battaglia si dovette allora combattere nell'anima di Bertrando, cui il sacerdozio ripugnava; e se ne riuscì vittorioso l'affetto verso la famiglia, non ne rimase senza piaghe profonde quell'anima austera. Piaghe che non si poterono mai più rimarginare; anzi a quando a quando si riaprivano e sanguinavano dolorosamente. «Io dissi, nel farmi prete: amo mio padre e mia madre e i fratelli miei *più* che me stesso. Questa è stata ed è la mia irreligione. Amo

(1) Questa durata dell' insegnamento di B. Spaventa a Montecassino è attestata dalle note del *Giornale del Monastero dall'anno* 1836 *al* 50, dove, secondo le ricerche del p. I. Colapietro, che mi ha gentilmente favorito anche queste notizie, nel maggio 1839 si trova notato il pagamento di ducati 7 al «sig. Spavento» (*sic*), come onorario del mese stesso; poi nell'aprile del 1840 quello di duc. 28 per 4 mesi di esso anno pure «al sig. D. Bertrando Spavento;» e nell'anno stesso 1840 mese di agosto ancora «per onorari d. 63:33 al sig. Maest. Spavento *a salto* (cioè: a saldo)».

Sicchè Bertrando o andò a Montecassino nel maggio 1839, o, come mi par più probabile, al principio dell'anno 1838-39; certo se ne partì nell'agosto 1840.

la patria mia più che me stesso, più che l'anima mia »(1). Così egli scriveva a Silvio nel febbraio del 1876, riandando quei casi della sua vita passata. Ma questo supremo sacrifizio dell'egoismo, se ci attesta l'eroico affetto del giovane maestro verso i suoi, non poteva essere duraturo; perchè la coscienza non può vivere a lungo in contraddizione con se stessa, e tutte le contraddizioni sono momenti transitorii di una perenne dialettica. Tuttavia quei pochi anni di sacerdozio dovettero contribuire a temprare l'animo e la mente di Bertrando, con quella stessa angoscia dell' intimo conflitto, che egli ne avrà sofferto. Del suo contegno nell'esercizio del grave ministero ci dà idea un curioso aneddoto, che era narrato da lui stesso negli anni più tardi della sua vita: « Il vescovo, avendolo, non a torto, in concetto di spirito ribelle, gli dava continue prove indirette di malumore; bensì quando se lo vedeva innanzi, o per dissimulazione o perchè cedesse a un involontario moto di simpatia, com'egli soleva suscitarne, gli si mostrava cortese. Una mattina, ricambiando a tutto il clero gli augurii pasquali, saltò su a dire: Voi, caro Spaventa, non potete credere quanto bene vi voglio. — Difatto, rispose lui sorridendo, non lo credo; nè so perchè, monsignore, vogliate dire una così grossa bugia proprio in giorno di Pasqua » (2). — Il prigioniero scuoteva le catene; quelle catene che di lì a poco l'amore del vero, come disse il Bonghi, tanto róse, che finì con lo spezzarle.

Sullo scorcio del '40 i due fratelli Spaventa lasciarono Montecassino e vennero a stabilirsi a Napoli, dove più tardi venne a raggiungerli anche Tito (3);

(1) « Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam: qui autem perdiderit animam suam propter me et evangelium, salvam faciet eam »: MARC., VIII, 35.

(2) D'OVIDIO, pag. 8.

(3) In una lettera di Silvio al padre (da Napoli, 2 dicembre 1846) si leggono queste righe, che ci danno un' idea delle angustie in cui versava la famiglia: « Per Titino, un po' di pazienza. Si ha da pensare al modo come farlo venire con sicurezza e perciò s' ha da scrivere a zio Onorato per vedere se vorrà condurlo con seco. Si ha da pensare che dopo ch' è venuto bisognerà rivestirlo da capo a piedi, e per questo ci vuol danaro, che non sempre si tiene pronto; dunque un po' di pazienza. Odo che zio Onorato deve venire di breve: questa sera gli scrivo.... ad ogni modo Titino dovrà venire con noi.... Vi bacio le mani con Bertrando.... L' indirizzo della nostra casa è: Vico Storto Concezione Montecalvario N. 35 ». (Arch. di Stato, Napoli, Sez. III, fascio 4969 fasc. N. 18).

e quivi, mentre insegnavano in privati istituti, attendevano a compiere i propri studi. Da Antonio Tari Bertrando imparò i rudimenti del tedesco (1); di cui soleva dire, che è per gli studi filosofici quel che il calcolo è per l'astronomia. Imparò in quel torno anche l' inglese, e fu dei pochi e dei primi giovani che allora in Napoli presero a studiare nel testo i filosofi stranieri, segnatamente tedeschi, sull'esempio di un insigne maestro: Ottavio Colecchi (1773-1847). Al quale ben presto gli Spaventa dovettero avvicinarsi; non solo perchè era anch'egli abruzzese (di Pescocostanzo), ma e per la fama onde meritamente godeva il vecchio filosofo. Il quale, a differenza del Galluppi, leggeva Kant ed Hegel nell'originale, e veniva pubblicando dotte esposizioni e critiche accurate delle loro dottrine. Spirito nobilissimo e di magnanimi sensi, liberale, più volte perseguitato per le sue idee politiche, e tenuto d'occhio dalla polizia; prete non molto accetto a' superiori per la libertà della speculazione, per cui fu una volta obbligato a sottoscrivere una dichiarazione di fede, e non potè altra volta condurre a termine la stampa incominciata d'un suo volume (2); propugna-

(1) CROCE, pag. 253.

(2) Il III vol. delle *Quistioni filosofiche*. Napoli 1843, interrotto alla stampa del 10° foglio, quando vi si cominciava ad esporre la filosofia di Hegel, per venire a trattare della sua estetica. Ma cfr. GENTILE, *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, 1903, pp. 308-310. A questo libro rimando chi volesse maggiori ragguagli sul Colecchi e sui giovani filosofi napoletani di prima del '48. Sui quali vedi anche le mie *Origini della filos. contemp. in Italia*, III, 1ª, pp. 217 e ss.

tore instancabile dell' idealismo trascendentale di Kant, e suo difensore contro le critiche galluppiane; egli si poteva dire in Napoli il più cospicuo rappresentante di quella filosofia tedesca, verso di cui il Galluppi stesso col suo *Saggio filosofico* aveva cominciato a richiamare gli studi, e della quale il Cousin — in voga nel decennio antecedente a Napoli, quasi il filosofo di moda, come erano stati innanzi gl' ideologi, specie il Destutt de Tracy — aveva ne' suoi libri brillanti fornito la prima benchè assai inadeguata notizia.

« Hegel e gli altri filosofi anteriori tedeschi », scriveva lo stesso Spaventa nel '67 (1), « erano noti, forse più che ora, a Napoli, anche prima del 1848; gli aveva studiati e, a suo modo, interpretati e discussi, oltre il Galluppi, il vecchio Colecchi; e gli studiavano Cusani, Ajello, Gatti, e i miei amici Tari e Calvello. » Scrivevano costoro nel *Progresso* (1832-46) e nell'*Omnibus pittoresco* (1833-46; interrotto e ripreso poi nel 1851). Il Gatti fondò anche una propria rivista il *Museo di letteratura e filosofia* nel 1841; che poi fu ripreso nel '43 e si protrasse fin dopo il '60, col titolo di *Museo di scienza e letteratura*. Ma sopra tutti eccelleva Stefano Cusani, dei giovani; ed è a rimpiangere che non sia stata fatta più quella raccolta de' suoi scritti sparsi per quelle riviste, che un amico prometteva subito dopo la sua morte (2). Specialmente degno di ricordo sarebbe il suo studio *Della scienza fenomenologica, o dello studio de' fatti di coscienza* (3); dove ribatte, come il Colecchi,

---

(1) *Log. e metafisica*, p. 12-13.

(2) Vedi la *Necrologia* dedicatagli da F. TRINCHERA nella *Rivista napolitana di scienze, lett. ed arti*, 1846, vol. I, 396-7. Il Trinchera sperava di pubblicare subito in 2 volumi in-8° di un 60 fogli di stampa ciascuno tutti gli scritti dell'amico.

(3) Pubblicato in tre parti nel *Progresso*, 1839, XXIV, 28-83 e 1840 XXV, 16-37 e 187-205. Importanti altri due articoli nello stesso *Progresso*: *Di un'obiezione dell' Hamilton intorno alla filosofia dell'assoluto* (1840, XXVI, 5-31) e *Della logica trascendentale* (XXVI, 161-87).

Nel *Progresso* del 1840 e 41 ebbe una lunga polemica con Vincenzo De Grazia (a proposito del 1° vol. del *Saggio su la*

la critica mossa dal Galluppi al giudizio sintetico a priori; e venendo a parlare delle categorie kantiane mostra di averne bene il concetto, che solo la critica più recente ha sicuramente e definitivamente fissato. Concetto poi ripreso in Italia dallo Spaventa, e in Germania dal Fischer, ma già accennato anche negli scritti di O. Colecchi. « La supposizione della tavola rasa », scriveva il Cusani fin dal 1839, « è proceduta ne' lockiani da questo assioma peripatetico *nihil est in intellectu, quod prius [non] fuerit in sensu*, al che il Leibniz soggiunse con una restrizione profonda: *nisi ipse intellectus*. La quale confutava ad un tempo i seguitatori delle idee innate e quelli della tavola rasa; perciocchè era racchiusa in essa restrizione all'assioma peripatetico, quel pensiero col quale il Kant dà principio alla *Critica della ragion pura*, cioè che se tutte le nostre idee ci vengono col soccorso e ad occasione dell' esperienza, non derivano però dall'esperienza. L' idea innata suppone un atto d'alcuna facoltà dell'anima innanzi l'eccitamento della sensibilità, il che torna lo stesso che dire, che l'anima umana entra in esercizio prima di ogni sensazione; ma questo non ci è venuto fatto di osservare finora, e non ci è dato di supporlo in avvenire; però l' idea innata, nel senso che noi le concediamo, è un assurdo. Pur tuttavia, s'egli è falso concepire un atto dello spirito umano innanzi di ogni esperienza sensibile, non lo è certo, (come noi lo pensiamo, e come il pensava lo stesso Leibniz), il concepire la facoltà produttrice di esso atto, o la potenza, che può benissimo non aver bisogno d'alcuna esperienza. Ora non altro il Leibniz intendeva

---

realtà della scienza umana, Napoli 1839 del De G.) sfuggita al FIORENTINO nella sua monografia *Vita e opere di V. De G.* in « Giornale napoletano » del febbraio e del giugno 1877. Il Cusani scrisse una recensione di quel libro nel *Progr.*, 1840, XXV, 237-47; e il De Grazia rispose con un lunghissimo articolo nella stessa rivista, 1840, XXVI, 219-242, XXVII, 48-76; 1841, XXVIII, 63-96 e XXVIII, 161-85.

con quel suo *nisi ipse intellectus*, che questo stesso che noi; cioè a dire la ragione con le sue leggi e le sue necessità, la facoltà stessa di conoscere, l'intelletto con la virtù che gli è propria, la quale consiste nella necessità del suo svolgimento ». Quindi egli passava a combattere l'opinione dei critici che confondono le categorie di Kant con le idee innate. Per Kant, osservava, l'idea è un a t t o d e l l a m e n t e e non un'i m m a g i n e r a p p r e s e n t a t i v a; e, come risulta anche dalle prime parola della *Critica della ragion pura*, esso atto presuppone l'esperienza. — Ma, ribattono questi critici, l'esperienza sensibile presuppone le categorie come sue condizioni necessarie. — È vero, ma « se si vuole osservare attentamente il fatto attuale d'una percezione sensibile, si possono distingnere in lei tre operazioni diverse: la prima è l'impressione organica degli obbietti esterni sul nostro corpo; la seconda è l'attività personale che opera una reazione; la terza la ragione che percepisce. Ora, se per esperienza sensibile vuolsi intendere il fatto complessivo della percezione attuale d'una sensazione, è naturale ch'essa suppone l'azione della facoltà di conoscere; ma se per contrario vuolsi intendere (come egli è mestieri intendere) l'impressione organica che precede tutte le altre operazioni, e sveglia l'attività di tutte le altre facoltà, non si potrà negare che tutti gli atti dello spirito umano derivano all'occasione dell'esperienza. Ed è in questo senso ch'è stata intesa dal Kant, quando ha detto che cominciamo dall'esperienza, ma che non tutto deriviamo da lei; come per opposito nel senso contrario, quando ha detto che l'esperienza suppone tutte le idee necessarie » (1).

Questa netta distinzione tra le idee innate, preformazioni d'intelletto, e le categorie kantiane, come certe attitudini, « certe disposizioni originarie nel me, la cui mercè può esso giudicare in un modo piuttosto

---

(1) *Progresso*, XXV, 190-1 e 193-4.

che in un altro » (1), era stata fatta insieme col ravvicinamento dell'apriori di Kant alle v i r t u a l i t à leibniziane, da Ottavio Colecchi, fin dal 1837. Ma il Colecchi si fermava al Kant negli articoli che diè alle stampe, rifiutandone, del resto, le conclusioni soggettivistiche (2); s'adombrava del panteismo di Hegel e riteneva il suo « metodo di filosofare, favorevole non già, ma nocivo all'ingegno » (3). I giovani, invece, il Cusani, l'Ajello, il Gatti erano tutti hegeliani. Tutti, come il Colecchi, insegnavano privatamente; e ad essi venne ad aggiungersi lo Spaventa, partecipando a quel vivace moto di vita intellettuale.

Quando morì il Colecchi (25 agosto 1847), i giovani trassero occasione dalle sue esequie per una dimostrazione politica; e Bertrando recitò un elogio, dove sosteneva che tra tutti gli espositori e seguaci, fin allora conosciuti, di Kant, il Colecchi ne aveva meglio compreso la dottrina (4). E questo ci dice per qual via già procedeva il pensiero dello Spaventa. Il quale poco appresso, nel 1850, nel suo primo scritto di filosofia dato alle stampe, lamentando l'imperfettissima cognizione che s'aveva allora in Italia della stessa filosofia kantiana, coglieva l'occasione « per onorare la memoria d'un uomo, quanto grande, altrettanto poco noto tra noi, Ottavio Colecchi »; e, confermavagli le lodi tributategli nell'Elogio del 1847: « Ed egli, negli ultimi anni di sua vita avea cominciato a di-

---

(1) Vedi Colecchi, *Quist. filosofiche*, II (1843), 40; ma in uno scritto uscito la prima volta nel *Progresso* del 1837, XVI, 161-92. — Altrove (*Quist.*, I, 248) le categorie son definite « semplici funzioni dell'intelletto ».

(2) « Protestiamo, egli dice, che le categorie dichiarate da Kant impotenti a rivelare l'essere, le leggi dell'intelligenza divenute leggi della natura fenomenica, il grande abisso che separa questa natura dall'altra invisibile e reale, sono cose che ci rivoltano nel suo sistema ». *Quist.*, I, 249.

(3) Vedi *Quist.*, III, pag. 1; cfr. pag. 158. Poi « l'Idealismo trascendentale di Fichte e l'Unità assoluta di Schelling sono, pel Colecchi, due sistemi che disonorano la filosofia »: II, 46.

(4) Vedi la Bibliografia, n. 2, in Appendice.

saminare anche qualche punto della filosofia di Hegel, e l'avea in pregio grandissimo, sebbene in altri suoi scritti anteriori avesse dichiarato efimero ed insussistente tutto il movimento filosofiso in Germania dopo Kant. Esempio raro in età così vecchia, il quale non prova che la potenza del vero» (1). — Questo è l'unico documento, almeno a nostra notizia, di cotesta ultima piega presa dal pensiero vigoroso del Colecchi: di cui crediamo che grande sia stata l' influenza esercitata sulle menti giovanili napoletane nel laborioso periodo di preparazione al '48.

Attorno a lui, avversario del Galluppi, si raggruppavano i giovani liberali e rivoluzionari. Giacchè gli hegeliani di avanti il '48, davano da fare al ministro di polizia Del Carretto. Marco Monnier raccontava (2) che il Del Carretto mandò uno de' suoi agenti più abili a sorvegliare le troppo frequenti riunioni che quei giovani filosofi tenevano nel *Caffè delle belle arti*. Ma « *aussitot reconnu, l'agent fu surveillé lui-même et derouté de mille façons : on ne parla devant lui que l'hégélien, langue encore plus difficile que le basque. L'auditeur était tout oreilles, il suait à grosses gouttes et ne comprenait pas. Il finit par quitter la place* ».

Il Galluppi, il filosofo ufficiale, raccoglieva intorno a sè i giovani posati e obbedienti, quali Enrico Pessina, P. E. Tulelli, Antonio Racioppi, e a capo di tutti, Luigi Palmieri: grandi nemici della panteistica filo-

(1) *Studi sopra la filos. di Hegel*, pag. 9.
Altrove in una recensione d'un libro di M. Baldacchini, (nel volume *Da Socrate a Hegel*, p. 336) scriveva : « G' Italiani debbono essergli anche grati dell'aver ricordato il nome d'un filosofo napoletano, che fu valente avversario del Galluppi, e che, sia la troppa modestia o la ingiustizia de' tempi, appena era noto agli stessi suoi concittadini. Quest'uomo senza fama era Ottavio Colecchi ; io non so chi in Italia potesse paragonarsi a lui nella conoscenza della filosofia moderna e specialmente del criticismo ».

(2) *Le mouvement italien à Naples de* 1830 *à* 1865 *dans la littérature et l'enseignement*, nella « Revue des deux mondes » del 15 aprile 1865, pag. 1023 e s.

sofia tedesca, devoti alle tradizioni di casa, alle pie credenze cattoliche e più o meno anche al trono, all'« ottimo principe », come lo chiamava (1) il Palmieri.

Nel 1846 Bertrando aveva aperto scuola di filosofia nella gran sala del Collegio dei Nobili ; ma le sue dottrine scandalizzarono il Palmieri ; che, successo nel 1847 al Galluppi nella cattedra dell' Università, di Logica e metafisica, non mancò di far ricorso presso il Presidente della P. I., monsignor Mazzetti, contro quello insegnamento. E la scuola fu chiusa.

Lo ricorda lo Spaventa in una lettera al fratello Silvio del 27 novembre 1861 (2). Ma nessuno vorrebbe dubitarne leggendo la prolusione dal Palmieri recitata il 13 novembre di quell'anno 1847, nel salire la cattedra del Galluppi ; prolusione intesa a dimostrare « che noi dobbiamo continuare la sapienza dei nostri maggiori, le cui tradizioni da Pittagora fino al Galluppi, per non dire di alcune glorie viventi della nostra penisola, non furono quasi mai, particolarmente tra noi, perfettamente interrotte » (3). In essa il nuovo professore sfogava contro la mala pianta coltivata dal Colecchi ; e forse il suo pensiero era appunto diretto contro lo Spaventa. « Nel dichiararmi amico e seguace della sapienza patria non posso non riprovare alcuni sforzi che ancora a quando a quando si rinnovano per fare allignare tra noi dottrine straniere. Oggi.... c' infestano alquanto gli influssi teutonici, perchè ci ha di coloro che vorrebbero per forza inoculare alla

(1) *Prolusione alle Lezioni di Logica e Metafisica nella cattedra della R. Università degli studi* recitata nel dì 13 novembre del 1847, Napoli, Nobile, 1848, pag. 23.

(2) Dove parlando della guerra che allora il Palmieri ricominciava a fargli, dice : « Nel 1847 MI fece chiudere la scuola con un ricorso a Mons. Mazzetti » (*La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, pag. 287). Il MI, e in una lettera a Silvio, ci assicura che la scuola era di Bertrando solo, come affermò il Fiorentino (*op. cit.*, pagg. 38-9), e non di entrambi i fratelli, come disse poi il De Cesare, art. cit., pag. 31.

(3) *Op. cit.* lett. dedicatoria al comm. Antonio Spinelli de' principi di Scalea.

nostra gioventù il panteismo alemanno, specialmente vestito del nobile e grandioso ammanto con cui si presentò nelle opere di G. F. Hegel ». Dichiarava di non condannare assolutamente lo studio dei tedeschi, « essendo persuaso della necessità del commercio delle idee come di quella del traffico delle derrate » ; ma ritenere « pericoloso sotto tutti i rispetti volere introdurre il panteismo in Italia, come quello che tende ad alterare essenzialmente la nostra filosofia, introducendo un funesto divorzio tra la speculazione e le verità rivelate ». E confessava candidamente : « Io ho sempre combattuto contro questo attentato all' indipendenza del pensiero italiano, nè mi son curato della maldicenza e perfino delle calunnie di alcuni pe' quali chi in filosofia si accorda con la fede e non ti spiega i venerandi suoi misteri a furia di miti e di trinità razionali, è un cattivo pensatore, un ingegno povero, retrogrado e privo di libertà » (1). Certo non aveva combattuto cogli scritti ; chè il suo unico scritto filosofico (2) concerne una questione polemica con Gaspare Capone (1766-1849) e Davide Winspeare (1775-1847) intorno ai rapporti del Galluppi con la filosofia scozzese, della quale quei due giuristi si fecero propugnatori a Napoli verso il 1840. E però l'autore, che, così facendo, credeva « di rendere omaggio alla verità, di corrispondere a' voti dell' illustre defunto che desiderava *lui* a suo successore, ed alle intenzioni dell'OTTIMO PRINCIPE, che, chiamando *lui* a questo ufficio, gli esaudiva » ; non poteva pensare ad altri combattimenti cogli hegeliani, se non che alle mene con cui aveva procurato di far chiudere la scuola di B. Spaventa. Nè le ire si placarono per sempre.

Per trarsi di stento, Bertrando dovette allora

---

(1) *Op. cit.*, pagg. 18-9.

(2) *Due quistioni filosofiche esposte da* L. PALMIERI *per rispondere ai due chiarissimi scrittori*, Napoli, Tip. del Filiatre Sebezio, 1846, di pagg. 43. [Del Palmieri e de' suoi avversari tornai a parlare nel volume : *Dal Genovesi al Galluppi*].

cercare un ufficio privato, e non trovando di meglio, premuto sempre dai bisogni d'una famiglia intera, si acconciò nel 1848 (1) ad entrare in casa del tenente generale Pignatelli, principe di Strongoli, antico repubblicano del 1799 e generale del Murat, in qualità di aio del figlio Francesco ultimo principe di quella casa (2).

I tempi intanto s'abbuiavano sempre più. Soppressa la scuola, a Bertrando era tolto di fianco il suo Silvio, che, ricercato per le sue imprudenze liberali dalla polizia, era costretto sulla fine del '47 a lasciar Napoli e rifugiarsi a Firenze. Quivi Bertrando gli scriveva il 22 dicembre, esprimendo con la eloquente concisione caratteristica del suo stile, lo stato del proprio animo : « Io non ho altro desiderio che sia tale veramente, che quello delle tue lettere ; epperò fa di scrivermi spesso di tue notizie, pensando che ora più che mai tutto il mio affetto si raccoglie in te. Non è favola questa. Non altro » (2). Seguono poche parole concernenti il minor fratello : — « Tito sta bene, e può ora, perchè rivestito, cominciare le sue lezioni » —; parole che sono un raggio di luce sulle strettezze angosciose, in cui versavano allora quei poveri giovani, divisi dalla famiglia e in cerca di sapere insieme e di mezzi per vivere ; e le sofferenze di tutti e tre si raccoglievano sul capo del maggiore, che anche al lontano Silvio mandava parte del suo non lauto stipendio. Ma i duri giorni erano appena cominciati !

Silvio rimase a Firenze fino ai primi del febbraio 1848, quando, concessa a Napoli la costituzione, ei potè ritornarvi e fondare un giornale di vivace opposizione al governo : *Il Nazionale ;* dove con altri generosi e valenti propugnò con ardore quasi mistico la causa generale della nazionalità italiana in relazione alle singole questioni del Regno ; e attese, per la parte sua,

---

(1) Vedi i « *due* anni di servitù » cui accenna il Villari nella sua lett. dell'ottobre 1850 allo Spaventa, quando questi s'era licenziato dal Pignatelli (in CROCE, pag. 77).

(2) Su lui A. CHIAPPELLI, *Un gentiluomo letterato*, in *Figure moderne*, Firenze, 1924, pp. 161-176.

a scrivere, con inspirazione hegeliana, la filosofia di quella rivoluzione (1): un giornale insomma politico filosofico, arieggiante in qualche modo quelli della sinistra hegeliana tedesca. Silvio fu eletto deputato il 15 aprile; e fu de' più fieri avversari d'ogni ministero; uno de' quattro albertisti della Camera napoletana, vale a dire uno de' primi monarchici unitari, che da Napoli volgessero fin d'allora gli sguardi al Piemonte. Presiedette alla segreta Società dell' Unità Italiana, di cui facevan parte anche il De Sanctis e il Settembrini. Poi, prorogata la Camera, si recò a Roma e a Torino, partecipando al Congresso federativo promosso dal Gioberti. Riconvocata la Camera, tornò a pigliarvi il suo posto di combattimento, e a parlarvi animosamente fino alla vigilia dello scioglimento (13 marzo 1849), per la verità (2) e la libertà. Caduta questa, niuna meraviglia che egli fosse il primo arrestato degli ex-deputati (19 marzo).

La storia di quel famoso processo è troppo nota, o degna di esser conosciuta, perchè ci si deva trattenere qui a ricordarne le iniquità. Torniamo a Bertrando. Quale la sua condotta e i suoi sentimenti durante quei due anni agitati? Nessuna notizia certa ce n'è pervenuta. Bertrando non era nato a fare, ma a pensare; e quando più tardi sedette anch'egli nel Parlamento italiano, non si curò di valersi dell'autorità del suo nome e della solida sapienza del suo pensiero, nè intervenne mai nelle discussioni. Quei tormenti, che il sacerdozio inflisse al suo spirito, dovettero renderlo sempre più contemplativo e sempre più abituarlo a vivere nella vita intima della coscienza. Si direbbe che con Silvio ei si fosse divise le parti: concordi in tutto,

(1) Vedi Croce, pagg. 19-43 e la conferenza di R. De Cesare, *S. S. giornalista*, Napoli, Pierro, 1895.

(2) «Miei signori» disse nel suo ultimo discorso (12 marzo), in un momento solenne, «in questa sala ei vuolsi sempre parlare la verità, ed io voglio da parte mia che la verità si faccia luce».

sempre, l'uno attendeva alla speculazione e l'altro alla pratica, portando ciascuno nel suo campo le idee che avrebbero diretto anche l'altro, se il natural temperamento e il carattere educato dagli eventi gli avessero mai permesso di porvi il piede e muovervisi ad agio: il che, in verità, non riuscì mai a nessuno dei due. Ma, come Silvio ebbe molta inclinazione alla filosofia e non sapeva riconoscerne altra all' infuori della hegeliana, così Bertrando aveva in lui il rappresentante fedele del suo animo e della sua mente in politica. Sicchè possiamo pensare che quell'atteggiamento assunto da Silvio di fronte alla monarchia costituzionale borbonica, fosse pure il riflesso del pensiero e dei sentimenti liberali di Bertrando; perchè se in politica, fin d'allora, andava innanzi Silvio, come in filosofia Bertrando, ei però la pensavano sempre a un modo e sentivano quasi con un solo animo. «Non sai tu», scriveva Silvio a Bertrando il 12 novembre 1851, «non sai tu che cosa sei stato sempre per me? Tu sei stato il mio cuore e il mio intelletto». E il 21 novembre 1854: «Senza di te mi sento menomato e ridotto a poco meno che niente, perchè tu eri il mio valore e la mente che mi comprendeva assai meglio della mia» (1).

Nel 1847, essendosi a Napoli suicidato l'ambasciatore francese Conte di Bréssan, si diffuse la voce che fosse stata scoperta una congiura ordita per uccidere il Re, della quale il Bréssan sarebbe stato partecipe; e che fra gli autori di essa messisi in salvo con la fuga ci sarebbe stato «il giovine professore di matematica, Spaventa» che potrebbe essere Bertrando (2). La voce per altro non pare avesse nessun fondamento; è bensì un indizio della riputazione politica che si sarebbe

(1) Croce, pagg. 103, 141.

(2) V. il Quaderno N. 17, col titolo: 1857 *Una pretesa congiura contro Ferdinando II — prof. Spaventa*, tra le carte di F. P. Ruggiero possedute dalla Società storica napoletana; nel vol. «Documenti storici del Regno di Napoli 1848-49».

fatta lo Spaventa. Al quale, o al fratello Silvio, si riferisce questa nota che l'ex-ministro Francesco Paolo Ruggiero scriveva in certi suoi appunti personali del 1855: «Il matematico Spaventa ha sempre spaventato il Re, e questa è la ragione unica della sua presente persecuzione e della sua condanna ingiustissima. Mi rammento che Teodorico Cacace, quando era prefetto di polizia, mi parlò più volte dei timori che Spaventa faceva al Re» (1).

Una tradizione ci direbbe, che Bertrando dopo l' infausto giorno del 15 maggio era costretto a rifugiarsi sopra un vascello inglese; donde scriveva all'amico Vincenzo Gamberale (2), privato insegnante di lettere in Napoli, per chieder notizie dei fratelli e salutare l'amico, mentre era sul punto di allontanarsi da Napoli, ignaro del proprio destino.

Ma deve trattarsi d'un solo fatto con ciò che avvenne l'anno appresso, il 26 ottobre 1849, quando appunto dovè esulare, in compagnia della famiglia Strongoli, perseguitata anch'essa dalla polizia. Aveva un bello incorarlo dal fondo della sua prigione Silvio:

(1) Loc. cit. Il R. aggiunge: «Ma si riferisce questa persecuzione di Spaventa ad un certo suo amore con donna che abitava nella Reggia, non so se camerista o safatta, il cui racconto ho udito, ma nol rammento».

(2) In casa di costui morì di vaiuolo arabo, dopo l'arresto di Silvio, Tito Spaventa, giovane ricco d' ingegno e d'amore allo studio; il quale s'era distinto fra i più instancabili e zelanti nell'ufficio pietoso di seppellire i morti del 15 maggio. Era già morto da ben cinque mesi, quando si presentò in casa del Gamberale un Ispettore di polizia a chieder di lui: — Abita qui Tito Spaventa? — E il Gamberale — Cioè, abitava. — Come? Non c' è più? — No — Ma sta in Napoli? Sapete dove sta? — Ma è inutile cercarlo. — Come inutile? Se lo sapete, dovete dirlo. — Sì, lo so; ma replico che è inutile. — E noi vi costringeremo a dirlo. — Infine il Gamberale seccato: Mi meraviglio come la polizia, la quale sa tutto, non sappia che Tito Spaventa son cinque mesi che è morto» — Ho questi particolari dal sig. Filippo Gamberale (nipote di Vincenzo), il quale trovavasi allora in casa dello zio; e nelle braccia di lui spirò Tito.

«Purchè tu stii bene, *pereat mundus*. Io sto anche bene. La sventura non ha più alcun significato per me. Così è Il mondo va a suo modo; noi però siamo sempre il medesimo»; e poi: «Non concepire alcuna apprensione. Sta di buon animo. Sto benissimo e mai non ho avuto un umore più giocondo». Il fratello, che a Silvio era quasi padre, e lo lasciava con una minaccia di morte sul capo, dovè allontanarsi con l'angoscia nel cuore.

Sbarcò a Livorno; donde si trasferì tosto a Firenze. Ma quivi, come egli stesso diceva più tardi, passò «dieci mesi di sbadigli» (1). Nelle biblioteche toscane, con sorpresa e con rammarico, non trovò nonchè le opere di Hegel, neppur quelle di Kant (2). «Non avendo voglia di far nulla di meglio, scriveva ogni giorno ciò che vedeva e udiva» (3). E sarebbe certamente una fortuna ritrovar quel diario di un così fine ed acuto osservatore di uomini e di cose.

Quell'anno fu de' più dolorosi nella sua vita. Sempre maggiori le difficoltà del vivere, mentre Silvio aveva più bisogno de' suoi aiuti; Silvio, che in quel primo anno più acerbamente soffriva tra le durezze e gli orrori delle carceri napoletane. Merita di esser riferito qualche periodo delle lettere che questi indirizzava al fratello lontano, a documento dell'animo loro e del loro stato: «Mio caro Bertrando, come stai tu? dove sei? con chi? Quando tu te ne andasti, una gran notte si fece nel mio animo. Io mi sentii levare da canto la persona più caramente diletta.... mio sostegno ed onore (5 gennaio 1850). — Prima, di scendere da S. Elmo, ebbi la tua del mese passato, la sola forse che mi abbi scritto da che sei costà. Io ne fui così profondamente commosso, che più volte fui costretto d' interrompere la lettura: tanto l'anima mia s'affollava dietro la tua parola. Dopo sì lungo

(1) *Logica e metafisica* pag. 13.
(2) *Studi sopra la filos. di Hegel*, pag. 10.
(3) Croce, pag. 214.

tratto, io risentivo il contatto dell'amorevole tuo spirito in una maniera che non fa la memoria.... (febbr. 1850). — Io m'ingegno di sopportare questi miei affanni il più francamente che posso; non mi cale di vivere che per dimostrare la mia gratitudine a coloro a cui io debbo la mia esistenza: tra i quali principalissimo, e in modo speciale, sei tu.... Non posso alcuna fiata non pensare che forse ti son già troppo molesto; non perchè dubiti del tuo amore verso di me, il quale ben so essere infinito; ma perchè temo che il non potere non recida la tua buona volontà. Desidero d'essere chiarito su questo punto; ma, in qualunque caso, sappi che io preferisco la più dura povertà, piuttosto che sentirti divenuto contennendo per causa mia (5 aprile) — Quando io guardo alla stupida viltà che ora regge il mondo, non posso non sconfortarmi profondamente e disperare della virtù umana. Ma, d'altra parte, non abbiamo noi dentro l'animo nostro una sorgente viva di speranza e di fede, che non viene mai meno? Non mi hai insegnato tu stesso, con le tue azioni, con i tuoi incessanti sacrifizi, che la virtù è cosa reale e salda? Se il mondo è in opposizione con la ragione, non è la virtù il processo laborioso che tende a conformare l'uno all'altra?» (23 giugno 1850) (1).

E mi fermo qui, benchè le citazioni si potrebbero moltiplicare scorrendo il carteggio dei due fratelli; per i quali evidentemente la filosofia non rimaneva ambiziosa e vana suppellettile della mente (utile, al più, a procacciare una cattedra), ma era vita dello spirito. Era insomma vera filosofia.

Nel mese di settembre 1850 Bertrando aveva lasciato la Toscana e il suo ufficio d'aio; e contemporaneamente, forse, vesti e ministero sacerdotale. E libero si recava nella sola terra, che conservasse e alimentasse allora la libertà; dove tutti gli esuli d'ogni

(1) CROCE, pag. 71, 72, 73.

parte della penisola convenivano a cercare sicuro rifugio e vita morale e intellettuale, arrecandovi insieme il prezioso contributo del loro ingegno del loro sapere e delle loro private virtù.

L'Italia era colà, come disse felicemente lo Spaventa (1). E là egli rinacque.

(1) *Scritti filosofici*, pag. 296.

II.

A Torino.

Vi rinacque, non per incoraggiamenti o plausi che ricevesse da coloro che in Piemonte attendevano agli studi e davano lustro all' Italia. Che anzi, salvo un numero esiguo di amici, Bertrando non vi trovò se non gente poco disposta a riconoscere i suoi meriti; o, per lo meno, mal prevenuta contro quei principii filosofici e critici, che costituivano la forza del suo pensiero. Ma vi rinacque, perchè il Piemonte allora, con le sue libertà, era il fervido campo aperto a tutte le attività; era teatro di lotte vitali, in cui la parte di Bertrando, col volere o a malgrado degli uomini, doveva pur venire trionfando.

Il Piemonte a quei giorni in filosofia era parte rosminiano e parte giobertiano. Eccetto G. M. Bertini, ancora giobertiano nell' *Idea d' una filosofia della vita* (1850), all' Università tutti i professori seguivano il Rosmini. Gli animi erano ancor caldi delle passioni suscitate dalla famosa polemica combattutasi tra i due maestri e i loro accoliti. Ma, divisi, — come pareva a loro, — in tutto, erano sempre uniti e stretti in salda lega contro la filosofia straniera più recente, specialmente tedesca. Solo il Jacobi ebbe qualche favore, mercè l'opera del tutto privata di Luigi Ornato, che influì sul Bertini (1). Non tutti avevano letto

(1) Sull' Ornato e il Bertini vedi le mie *Orig. della filos. contemp. in Italia*, I, cap. II.

un libro solo di Hegel; ma tutti eran d'accordo nel condannarne aspramente la filosofia, giudicata panteismo sofistico e pericoloso. Di Gioberti non si conosceva ancora se non la prima maniera di filosofare, dove è più sfavorevole il giudizio sull'hegelismo. Del Rosmini tutte le opere eran piene di critiche acerbe e di fiere invettive contro il filosofo di Stoccarda. Il panteismo era sempre il principal capo d'accusa; ma nel Gioberti, e più ne' minori, c'entrava di mezzo anche l'esasperazione del sentimento nazionale, che allora in Piemonte aveva buon giuoco, anche in filosofia, contro l'esecrato tedesco. E d'altra parte lo Spaventa «vedeva tutto buio in Italia», com'egli stesso scriverà più tardi, «soprattutto dopo l'esodo del 1849. Questo sentimento era un po' convinzione anteriore, un po' impressione momentanea, nata da tristissimi casi. Pure, fin d'allora io mirava, in mezzo alle tenebre, lontano, lontano, due luci, e n'ero tutto innamorato, e avea il lieto presentimento che fossero un medesimo sole, e sembravano due, perchè erano lo stesso sole in due punti diversi dell'orizzonte. Senza metafore: la filosofia italiana del Risorgimento e la filosofia tedesca» (1).

Infatti i due primi lavori da lui pubblicati a Torino s'intitolano l'uno *Studi sopra la filosofia di Hegel*, e l'altro *Principii della filosofia pratica di G. Bruno*.

Nè i nostri filosofi del Risorgimento erano a Torino più studiati od apprezzati della filosofia tedesca. Basta ricordare ciò che ne scriveva un liberale, che si può certamente citare come rappresentante della coscienza più elevata, allora, in Piemonte: Cesare Balbo, dove delinea nel suo *Sommario* le vicende della cultura italiana nel secolo XVI; e dice che le opere del Vanini, del Bruno e del Campanella «restano a dimostrare che fu mediocre la filosofia spirituale italiana a quei tempi; e se pur mediocri si voglian concedere le filosofi ingegnose, acute, ardite, ed anche in parte pro-

(1) *Log. e met.*, pag. 12.

gressive, ma mal logiche, mal compiute, non consistenti in sè, non tetragone, non combinate le proprie parti, e retrograde anzi in molte parti; le filosofie insomma che progrediscono andando allato ma non calcando la via della verità» (1). È un neo-guelfo che parla; ma gli uomini che allora in Piemonte avessero un pensiero speculativo, eran tutti neo-guelfi. Tale fu ed era necessario che fosse il primo carattere del risorgimento dello spirito nell'Italia superiore: di quel risorgimento, da cui trasse il primo impulso e il maggior vigore anche il risorgimento politico. Spettava alla critica più libera, spregiudicata e scientifica degli uomini che venivano dal Mezzogiorno (2), e fra i primi, dello Spaventa, di modificare, quanto era possibile, quel primo carattere.

Ecco perchè a Torino s'annoiava mortalmente, e il 20 novembre del '51 scriveva al suo De Meis a Parigi: «Adunque, mio caro Camillo, Parigi ti piace sino alla follia e ti fa ricordar Napoli? Credo che abbi ragione. Dicasi quel che si voglia di questi buoni «taurini»; siano predestinati da Dio ad essere il primo principio della rigenerazione italiana: se la vita deve consistere in quello che accade ogni giorno sotto i portici, io non ne voglio sapere. Che morte! che nullità!» (3).

Ecco perchè Bertrando nel '56 invidiava quasi il De Sanctis invitato a insegnare letteratura italiana a Zurigo, e scriveva al fratello: «Beato lui, che ha lasciato questo medio evo scientifico». Là egli passava per «ingegno pericoloso, anticattolico»; e Angelo Camillo De Meis, che con lui divise con animo fraterno le angustie dell'esilio, gli studi, i dolori e le speranze, scriveva nel '59 a Silvio: «Non credere che noi qui siamo stati in mezzo alle rose: tutt'altro;

(1) Balbo, *Sommario*, VII, 20; e cfr. un giudizio del Botta, da me riferito in Spaventa, *La filos. ital.*, p. 97 n.
(2) V. le mie ricerche *Dal Genovesi al Galluppi*, pref.
(3) Lett. pubbl. da B. Croce in *Ric. e docc. desanctisiani*, VIII, 29.

siamo vissuti sempre nel più compiuto isolamento, nella più profonda miseria! Vivendo in Italia, è stato come se ci fossimo trovati fra gli ottentotti». E lo stesso Bertrando al fratello, parlandogli de' propri lavori, nel 1857: «Farei di più se il paese non fosse contrario a tale genere di studi. Non puoi immaginarti che grettezza, che ipocrisia! Io ne patisco un po' anche materialmente, ma pazienza, e me ne curo poco. Per farti ridere, ti dico che anche a me tocca di fare qualche piccolo sacrificio pel trionfo della verità. Gente che non crede a nulla, se non al danaro, e che accusa gli altri di non credere: tale è la storia eterna, qui e altrove. Ma qui fa più meraviglia che altrove. È una razza di liberali, che io aborro, perchè non ha nessun principio che meriti questo nome: pensano — o, per dir meglio, dicono di pensare — ciò che pensa il tale e tale, che è uomo potente e ricco, e che dà dei buoni pranzi: sono un altro genere di livrea. Meno male, se non fossero anche birbanti ma solo buffoni. Che vuoi farci? Pazienza, ripeto: e coscienza netta» (1). Giudizio in parte eccessivo, forse; — sebbene molti giudizi dello Spaventa, tali in apparenza, in realtà siano il più equo apprezzamento manifestato con la più pura schiettezza; — ma, comunque sia, l'asperità di parecchie espressioni si spiega agevolmente, chi pensi in quanta miseria quei liberali del decennio lasciarono vivere un uomo dei meriti dello Spaventa. Il quale, schivo com'era di chiedere e d' inchinarsi, e geloso custode e propugnatore dell' inviso razionalismo, tra lezioncelle private e articoli di giornali riusciva appena a mettere insieme quanto gli bastava per desinare a giorni alterni, costretto gli altri giorni a togliersi la fame con qualche uovo o qualche patata cotta nel camino.

Appena giunto in Piemonte, diresse una dignitosa lettera al Ministro dell' istruzione Cristofaro Mameli, per

---

(1) Croce, pagg. 205, 312, 293, 215.

chiedere una delle cattedre di filosofia, che sapeva vacanti negli Stati Sardi. «Io non ho titolo per meritar ciò, — dichiarava egli in questa lettera; — ma sono giovine, ho studiato con grandissimo amore la filosofia, ardo del desiderio d' insegnarla pubblicamente e liberamente, voglio essere utile secondo la qualità del mio ingegno alla nostra comune patria, ed ho la coscienza di non farle una disonesta domanda». Ma in questa lettera stessa appariva l'eterodosso, dove affermava «che ora il concetto filosofico è quasi smarrito (*in Italia*) e che fa d'uopo restaurarlo». E quel che è più, «per avvalorare in un modo qualunque» la sua domanda, egli offriva al ministro un suo lavoro quell'anno stesso pubblicato in una rivista torinese: gli *Studi sopra la filosofia di Hegel*. Il quale, in verità non poteva essere un gran titolo di raccomandazione. Si senta un po' che eresie vi erano enfaticamente proclamate: «Sono molti ancora in Italia, i quali tacciano di astratta e oscura la filosofia alemanna (1), e reputandola contraria alla natura speculativa dell' ingegno italiano, si contentano di una maniera di sapere che non ha nessuna connessione con la nostra tradizione filosofica, è un perpetuo oltraggio alla memoria de' nostri sommi ed infelici pensatori, e la principal cagione del decadimento della scienza tra noi». Tutto questo era detto certamente contro il Rosmini e il Gioberti. E dopo i tedeschi, ecco toccare l'altra corda non meno stridula del Rinascimento: «Costoro dimenticano la storia del pensiero italiano, della quale furono gli eroi e martiri i nostri filosofi; non ricordano i roghi di Giordano Bruno e di Giulio Vanini, la lunga prigionia di Tommaso Campanella, e l'umile pietra che nel tempio de' Gerolomini di Napoli ricopre le ceneri di Giovan

---

(1) Citando questo passo nel 67, l' Autore qui annotava: «In quel tempo, che gli Austriaci — i *Tedeschi* dicevano generalmente in Italia — dimoravano non solo nelle contrade lombarde e venete, ma anche in Toscana, io non avevo il coraggio di dire filosofia *tedesca*»

Battista Vico, ULTIMA *luce* del nostro mondo intellettuale ». Infine, accennando quella che fu l' idea madre di tutti i suoi studi nel decennio : « Non i nostri filosofi, egli affermava, degli ultimi duecento anni, ma Spinoza, Kant, Fichte, Schelling ed Hegel, sono stati i veri discepoli di Bruno, di Vanini, di Campanella, di Vico ed altri illustri ». E prometteva dimostrare ne' suoi scritti posteriori quest'affermazione, incominciando intanto dalla filosofia di Hegel; « perchè », diceva, « questa a me pare il sistema più vasto e compiuto della scienza moderna e che ha maggiore connessione con la nostra tradizione ». Il lavoro quindi comprendeva due parti : delle quali la prima era una breve notizia e direi quasi un indice di tutto il sistema di Hegel, compilata con l' intenzione di rappresentare anticipatamente ai lettori, come in un quadro, il concetto organico che lo informa ». La seconda esponeva e riassumeva il proemio alla *Fenomenologia dello spirito*.

Abbiamo così dato un cenno di questo primo scritto pubblicato dallo Spaventa ; ma abbiamo anche spiegato abbastanza perchè egli non vide accolta la sua domanda dal ministro, che dovè dare in esame quello scritto agli intendenti di filosofia ; e perchè non potè poi, nè anche negli anni successivi, ottenere un pubblico insegnamento. — E dire che Pasquale Villari, destinato a divenire più tardi campione del positivismo, incitando allora da Firenze con calde parole lo Spaventa a far udire il verbo hegeliano all' Italia, lo assicurava che sarebbe bastato che ei cominciasse, e si sarebbe visto « padrone di tutta la gioventù di Torino » ; e che i filosofi italiani, allora addormentati in beati ozi accademici, quando egli avesse gridato il suo *eureka*, si sarebbero tutti svegliati per seguire le sue pedate ! (1) — Per intanto egli era condannato a vedersi chiudere avanti ogni via, mal pregiato, mal compreso.

(1) Vedi la sua lettera dell'ottobre 1850 ; in CROCE, pag. 78 n.

Dopo Hegel, i filosofi del Rinascimento ; e primo Bruno ; di male in peggio, come si vede, per chi volesse acquistarsi riputazione di buon filosofo a Torino. Lesse in una pubblica adunanza dell'Accademia di filosofia italica, che era stata fondata a Genova dal Mamiani, e un Comitato era presieduto a Torino da C. Boncompagni, un saggio sui *Principii della filosofia pratica di G. Bruno*, la sera del 24 giugno 1851 (1). L' autore si proponeva di mostrare come nell'etica il Bruno è un precursore di Cartesio e di Spinoza e il vero instauratore della filosofia moderna ; poichè è il primo che, negando la trascendenza medievale, vede che « l'assoluto, il necessario, il giusto, il ragionevole è di sua natura non già astratto, ma concreto, e però contiene come momento il relativo, l'accidentale, il finito, senza cessare di essere assoluto » (2) ; che il Bruno pertanto ebbe il vero concetto di Dio, non cercando, per dirla con le parole da lui usate nella *Cena delle ceneri*, la divinità rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesimi siamo dentro a noi. Che se fu bruciato vivo come sprezzatore della religione e di Dio, « oramai sappiamo », usciva a dire l' autore, « che cosa importano queste accuse »; e ripeteva quelle parole di Spinoza : *Eh, proh dolor ! res eo iam pervenit, ut qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare* (3). Parole che ben si confacevano al caso del Bruno ; ma non meno a quello dello Spaventa, allora, a Torino. Ed egli parecchi anni dopo ricordava : « Era la sera di S. Giovanni Battista, in cui i buoni torinesi solevano accendere il gran falò in piazza Castello. Le accoglienze furono così oneste e amichevoli, che qualche prete, se fossero stati altri tempi, mi avrebbe buttato

(1) Per questa data v. prefazione a *Log. e met.*, p. 17
(2) Vedi *Saggi di critica*, pag. 156.
(3) *Tract. theol.-pol.*, cap. II.

lì alimento alle fiamme di tutto cuore. Pensandoci, rido ancora, e mi pare ancora di vederlo quell'uomo dabbene, ritto e coll' indice della mano destra proteso contro di me, povero paziente, quasi in atto d'accusa! Rido, pensando alla collera che si prese, per niente ». Cioè, rideva sedici anni dopo; ma nel 1851, forse, non ne aveva riso tanto (1): perchè, in fondo, la

(1) È evidentemente dello stesso Spaventa il commento che di quell'adunanza accademica pubblicò il *Progresso* del 24 giugno 1851 (a. II, n. 147). Giova riferirne qualche brano, di cui un'eco si sente ancora nello scritto del 1867: « E che la filosofia non escluda l' inquisizione lo vedemmo questa sera. Già fin da ieri il cav. Boncompagni, il gran paciere, avrebbe voluto dar per concluso un trattato onorevole, almeno come quello ch'ei sottoscrisse in Milano tra l'Accademia e il Seminario. Oggi l'abate Rayneri chiese che fossero sottoposte a sindacato teologico le dottrine di Giordano Bruno, esposte dal nostro amico Bertrando Spaventa, e le proposizioni che il professore Bertini, con molta novità e acume, metteva innanzi a difendere la libertà filosofica dell' insegnamento.

« Le dottrine di Giordano Bruno? Ma la Dio mercè, qui non bisognano più giudizi nè controversie. I teologi hanno già pronunziato la sentenza che ora vorrebbe loro chiedere il signor Rayneri. Giordano Bruno, chi nol sa? fu condannato, fu arso in una piazza di Roma, lui e i suoi libri, or fanno duecento cinquant'anni.

« Anche il prof. Bertini, a senno del suo arcigno collega, avrebbe ad esser rimandato davanti ai teologi, per aver detto una grande, una semplice, una antica verità: che, cioè, la filosofia e la teologia si muovono in due sfere distinte ed inconfondibili.

« Certo il signor Rayneri, nel recarsi all'Accademia, si fermò a vedere in Piazza Castello il rogo di San Giovanni e la sua mente fu conturbata dalle lugubri reminiscenze del medio evo. Se invece di lasciarsi vincere alle paurose fantasie il professor Rayneri avesse voluto ricordarsi di quello ch'ei non può ignorare, egli non avrebbe diffidato della ragione e della fede, non avrebbe creduto che il silenzio, le reticenze e gli accademici anatemi possano essere custodi della verità.

« Le vie della fede non sono le vie della ragione: altra la materia, altro il metodo, altro lo scopo. E se tra loro è armonia, se esse giungono alla stessa meta, gli è appunto non legandole alla stesso giogo, non forzandole a correre la medesima strada, ma lasciando che esse si drizzino dove le tira la necessità della loro natura. Voi non avrete mai l'autorevole testimonianza della ragione, se la ridurrete a servitù.

collera di quell'uomo dabbene era pure l'espressione, comica quanto si voglia, di quegli inveterati gravissimi pregiudizi, contro i quali era destinato a rompersi ogni sforzo dello Spaventa per aprire in Italia una via alla libera speculazione, e intanto per acquistare a sè, lontano dalla famiglia e dalla patria, col prediletto fratello in ergastolo, solo quasi, senza amicizie e senza simpatie, il mezzo di campar dignitosamente la vita.

In una di quelle riunioni accademiche si trattò un argomento, del quale molto si appassionavano in quell'anno filosofi e uomini politici in Piemonte: la libertà d' insegnamento. E della riunione rendeva conto lo stesso Spaventa in un giornale con sarcastici commenti: « Furono spese vane parole, e non si divenne a conclusione alcuna. Si parlò di libertà di pensiero, di libertà della parola, di morale, di politica, di tutto lo scibile; pareva che fosse un viaggio aereo in balìa di venti contrari. Alla fine gli arditi pellegrini ricaddero sulla terra, e non riportarono dal cielo che nebbia a vapori ». Era intervenuto e parlò anche Luigi Carlo Farini. « Parlò gravemente e maestosamente. Da lui che era stato il primo a scuotere gli accademici dalle loro meditazioni speculative, ed invitarli a trattare quistioni pratiche e di civile utilità, pendevano aperte le bocche di tutti, e le speranze erano molte e grandi. E veramente, a vederlo così, con quell'aria dignitosa e severa, con quella faccia di uomo di Stato, diritto in piedi e immobile, quasi olimpico Giove, e che pareva, anzi che badare agli atti di riverente ammirazione degli uditori, contemplasse se medesimo nel metro e nell'accento delle sue parole, si attendevano da lui miracoli

« Lasciate adunque che la ragione, libera e sovrana, come la fece Iddio, proceda attraverso i suoi faticosi poemi, attraverso Platone, attraverso Spinoza, attraverso Hegel, alla ricerca dell'assoluto. Essa non può riconoscere altro limite se non il limite che le è imposto dalle stesse necessità del pensiero, se non il limite che le tracciò la potenza creatrice. Questa è la legge della scienza, questa è anche, voglia o non voglia il signor Rayneri, la dottrina della sana teologia ».

di sapienza. Ma fu indarno.... Noi non udimmo che parole, e ci pareva di assistere ad una rappresentazione automatica » (1).

La questione fu lungamente dibattuta quell'anno su tutti i giornali torinesi. E B. Spaventa fu il campione del giornale *Il Progresso*: giornale di estrema sinistra, fondato dal Depretis nel novembre 1850, e allora diretto dal Correnti. Vi scrivevano il Camerini, il Crispi, il Tecchio, il Sineo: e tutti insieme battagliavano non solo contro i giornali cattolici, ma anche contro i liberali del centro, rappresentati dal *Risorgimento* e dalla *Croce di Savoia*, tendendo a repubblica e alla più rigida democrazia (2). Il nostro scrittore vi combatteva (3) la tesi cattolica della libertà d'insegnamento, non senza riconoscere il lato ragionevole di quella tesi e la opportunità per lo Stato di fare che all'educazione del popolo concorrano, a norma di legge, tutte le energie, anche private, che nell'ambito dello Stato possano darvi opera efficace.

La filosofia razionalista diventava arma di battaglia. Ma la sua origine esotica, la scarsissima cognizione che se ne aveva generalmente, l'acerba polemica a cui la filosofia hegeliana era stata fatto segno dai filosofi italiani le suscitavano contro ogni sorta di accuse. Lo Spaventa non potè non assumerne le difese nello stesso *Progresso*, a proposito di un articolo (scritto probabilmente da Domenico Berti) che in nome del liberalismo accusava la filosofia di Hegel di panteismo politico, e cioè di socialismo e comunismo, distruttore d'ogni libertà individuale. Contro tale accusa lo Spaventa protestò energicamente, negando che si potesse

(1) In un articolo pubblicato nel *Progresso* il 27 giugno 1851. Cfr. *Bibliografia*, n. 4.

(2) Per l'amicizia dello Spaventa col Camerini e gli altri scrittori del *Progresso* si vegga la lettera dello stesso Spaventa al Camerini (da Modena, 11 febbraio 1860) da me pubblicata nella *Critica*, XVIII (1920) p. 247.

(3) Vedi gli articoli raccolti nel volume *La libertà d'insegnamento* (*Bibliografia*, n. 67).

confondere col panteismo una filosofia, per cui « Dio non è fuori del mondo, ma è in quello; e senza il mondo, senza gl' individui, senza la natura, senza i fenomeni, senza la storia, ossia senza il m o v i m e n t o non sarebbe che una semplice virtualità, un'astrazione, un essere, come Hegel dice, in sè ». In Spinoza l'individuo è nulla, ma in Hegel è qualche cosa, « e la sua essenza ha un valore infinito ». Hegel annienta la libertà individuale? « Hegel distingue nella libertà una doppia determinazione: da una parte il contenuto, ossia la libertà obbiettiva, la legge, la ragione, l'imperativo categorico di Kant; dall'altra, la f o r m a nella quale il subietto (l'individuo) ha coscienza di sè come un'attività particolare; per modo che la forma può dirsi l'interesse del subbiettivo nell' a z i o n e, mentre che il suo opposto è l'interesse della ragione ». Se si ammettesse soltanto la forma della libertà, « il diritto e la giustizia non esisterebbero; il dispotismo e la tirannia sarebbero legittimati, ossia non vi sarebbe altro diritto che la forza ». Il socialismo deriva da Saint-Simon e Fourier, veri panteisti. Proudhon, sì, dipende da Hegel. Ma non egli può dirsi distruttore della individualità umana: « egli che fa consistere la libertà e la ragione nella i r o n i a! ».

La polemica si allargò, e allo Spaventa convenne ridiscendere in campo per difendere non più la filosofia di Hegel, ma la filosofia, e per rivendicarne l'utilità agli stessi fini più urgenti della vita nazionale. « Io non sono » egli diceva, « così fuori di questo mondo da credere che l'Italia debba cacciare gli austriaci, il papa, il re di Napoli, il granduca e i duchi, e divenire veramente libera, con gli esorcismi delle formule speculative, nè che la guerra futura sarà combattuta da una schiera di filosofi. Io credo, quanto altri mai, nella potenza degli archibugi, del cannone e della mitraglia, e non ho bisogno di dire che i nostri nemici, di qualunque abito e natura, hanno la pelle così dura, che occorrono più i colpi di cannone che le conclusioni sillogistiche. Ma non perchè le armi sono necessarie e potentissime,

è da affermare che le idee siano affatto inefficaci ed oziose. Se le braccia sono qualche cosa in una rivoluzione nazionale, lo spirito e la mente non sono certo una inezia ». Nè a tutto basta il cannone. Saranno forse gli austriaci m a t e r i a a r m a t a: ma « il papa, i cardinali, i preti, i frati, i gesuiti, gli ignorantelli e forse lo stesso Ferdinando Borbone sono metà materia e metà idea ; e se l'archibugio è necessario per distruggere la prima, non basta quando si tratta di colpire a morte la seconda » (1).

Lo Spaventa non meno de' suoi avversari sentiva il carattere rivoluzionario della propria filosofia. E quando si rivolgeva come il Mamiani alle nostre gloriose tradizioni del Rinascimento, non guardava al passato ; perchè quelle tradizioni intendeva far rinverdire illuminandole con la luce di una nuova filosofia e fecondandole con uno spirito nuovo. Come tutti i maestri maggiori del Risorgimento, egli incuorò sempre agl' italiani il bisogno di non cullarsi oziosamente nella contemplazione del passato. E a proposito d'un eloquente discorso accademico del Mamiani, dalle modeste colonne d'un giornale ammoniva :

Così l'opera che egli ha cominciato in Italia, non rimanga sterile, e non degeneri in una gara inutile di piccole ambizioni e vanità letterarie ! All' Italia fa d'uopo principalmente di filosofi, nè giova ripetere sempre che noi abbiamo gloriose tradizioni ed eccellente ingegno speculativo : bisogna che gl' intelletti si elevino all'altezza dell' idea filosofica, quale si è sviluppata nella scienza, nella sua storia e nel movimento dell'umanità ; bisogna che si restauri la vera nostra tradizione filosofica, mettendola in armonia con le nuove condizioni e le nuove tendenze della civiltà ; bisogna insomma che la filosofia sia per noi un principio vivente, il quale animi ed informi tutte quante le manifestazioni della nostra vita nazionale, e non sia un vano ingombro nella mente e nella coscienza, una pietra sepolcrale che nasconda un cadavere. Allora certamente noi potremo essere orgogliosi del nome d' italiani. La gloria de' padri non è vera gloria de' figli, che conservata ed accresciuta da questi ; altrimenti è infamia e vituperio (1).

(1) Cfr. *Bibliografia*, n. 6.

Così egli l'anno appresso, nel 1852, pubblicò in una rivista del Daelli (l'editore dei ribelli), certi *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del sec. XVI*. Giova riferirne un brano col commento, che v'interpolava un giornale cattolico genovese di quel tempo :

Sono ormai più di tre secoli che, mentre le altre nazioni si emancipavano da una lunga e dura tutela (*cioè dall'autorità della Chiesa*), ed inauguravano realmente il regno dello spirito, il regno della ragione e della libertà (*intendi il regno di Belzebub diviso e desolato, il regno dell'anarchia intellettuale*), una forza prepotente ed ingiusta (*allude al Concilio di Trento, che condannava all'anatema i Riformatori*), inesorabile come l'antico destino (*verissimo, perchè la Chiesa è colonna di verità incrollabile*), ci arrestò nel cammino della civiltà (*eretica*), ci divise dalle nazioni sorelle, estinse i germi e gli elementi della vita nuova, perseguitò ed uccise i nostri filosofi (*qui lo Spaventa fu spaventato dallo spettro della Inquisizione ; perciò senza sapere ciò che dicesse, soggiungeva ancora le seguenti parole*), corruppe i nostri artisti, disperse i nostri riformatori (*se fossero stati dispersi, forse non avremmo adesso gli Spaventa*), indebolì i nostri Stati, guastò la moralità del cuore (*ma questa è madornale !*), violò il libero sentimento religioso, e pose in luogo della scienza dell'unione la discordia, in luogo della libertà la cieca obbedienza (*non basta ancora*), in luogo della virtù la ipocrisia, in luogo della legge l'arbitrio umano (*ancora ?*) in luogo dello spirito la materia, in luogo della vita la morte (2).

(1) Articolo del 27 giugno '51 (nel volume *La libertà d' insegnamento*, p. 137).
(2) Vedi *Il Cattolico*, giornale quotidiano di Genova, an. IV, n. 830, 1° giugno 1852, l'art.: *Al sig. Bertrando Spaventa*

Volgarità ! — Eppure, in questi commenti è l'espressione dei sentimenti massicci e dei vecchi pregiudizi, che formavano il principal fondamento della universale avversione incontrata dallo Spaventa e dal libero pensiero (se è lecito usare questa mal famata espressione !) che nello Spaventa d'allora aveva, si può dire, l'unico rappresentante, — se non s' ha da fare gran caso delle schermaglie superficiali e delle effimere ire di Ausonio Franchi o delle leggere scorrerie storiche di un Bianchi-Giovini.

Tali gli esordi dello Spaventa scrittore, e tali gli esordi del suo esilio. Esordi assai tristi pel presente, ma pieni di fede e d'entusiasmo, animati da grandi speranze per l'avvenire. Il che corrisponde anche alla forma degli scritti accennati ; i quali sono piuttosto annunzio e promessa di studi, che studi veri e propri ; e nello stesso tono tra l'enfatico e il declamatorio rivelano l'ardore dell'animo di chi si accingeva a mettere in atto con sollecita cura un disegno lungamente vagheggiato e meditato, e s'era affrancato testè da una schiavitù, che gli aveva sempre impedito la libera manifestazione del pensiero. Nulla di più alieno dall'enfasi della maniera dello Spaventa ; ma in questi primi scritti si sente qualche cosa del momento psicologico dell'autore. Il quale, scrivendo di quegli « eroi del pensiero e della libertà », che furono i filosofi

(*dell'assoluta libertà della ragione*) di un ARCANOLOGO. La polemica continuò per altri sette numeri : 832, 834, 838, 840, 846, 863 e 873. L'Arcanologo se la prendeva con questa frase dello Spaventa (*Monitore bibliografico* 1852, num. 32-33, pag. 52, col. 2 : « Io credo che ciò che importa massimamente agli Italiani si è di rivendicare l'*assoluta* libertà del pensiero e della ragione umana ». La libertà della ragione, dice l'Arcanologo, non può essere assoluta nell'uomo : « poichè dal momento che cessasse in lui *ogni dipendenza* dai principii fondamentali della sua stessa natura ragionevole, sociale e religiosa, sarebbe distrutta la sua *essenziale libertà*, essendo contraddizione in termini libertà *assoluta* da ogni legge indipendente » (*Catt.* del 3 giugno 1852, n. 832). E batte sempre su questo motivo, senza sospettare mai qual fosse il vero significato dell'assoluta libertà di cui parlava lo Spaventa.

nostri del Rinascimento, sentiva segretamente certa parentela attraverso i secoli tra sè e loro ; e poichè a lui, a differenza di quei martiri, era toccato di mettere il potente anelito della riacquistata libertà, come frenare i primi impeti del cuore, e moderare la forma in cui prorompeva il diritto già così a lungo conteso dello spirito ? Nella spontaneità e baldanza di chi si compiace della recente liberazione e s'affretta a valersene, non trovi ancora la sarcastica bonarietà dello Spaventa; quella bonarietà, che ora raggiunge la delicatezza dell'umorismo, ora s'acuisce nella punta sottile della satira ; nè hai ancora quella squisita e severa sobrietà d'espressione, che è la dote caratteristica del suo stile. Siamo pure alle prime prove d'uno scrittore, la cui mano non ha acquistato tuttavia quella sicurezza, che corrisponde al formarsi dello stile d'un autore ; ma nella sua concitata parola è tutto il furore sacro del pensiero che ridiventa padrone di sè.

Sacro furore, che, laddove la temperanza e la moderazione avrebbero giovato alla causa dello Spaventa, nocque ad essa indubbiamente, e non potè avere altro effetto che alienare sempre più gli animi dalle idee e dagli ideali di lui.

Così non si faceva certo fortuna. E se Bertrando volle trovar da vivere, nei primi venti mesi di Torino, gli convenne abbandonare ogni speranza di trarre vantaggio alcuno dagli studi filosofici e contentarsi di scriver articoli politici sui giornali quotidiani ; articoli che non gli procuravano per altro una grande soddisfazione, a vedere il ricordo che se ne incontra in certe lettere dello stesso Spaventa al fratello (1). Non erano gran cosa, secondo il giudizio ch' egli stesso ne faceva pochi anni dopo ; ma, mentre gli erano indispensabili alla vita, gli giovavano pure per « sciogliergli la penna e avvezzarlo a farsi capire ». Del resto, per conto suo, proseguiva sempre con amore gli studi sul nostro Rinascimento e sulla filosofia tedesca. Nel decembre 1859, esortando

(1) Vedi CROCE, pagg. 213, 328.

Silvio a non iscorarsi dei fastidi della vita giornalistica: « Non bisogna poi dare », gli scriveva, « tanta importanza agli articoli.... Rimane sempre in noi qualche cosa di meglio, che non ha che fare coi giornali, e che, coltivato a dovere, ci può davvero consolare da tutte le noie del giornalismo.... Quando io era un gran scrittore di giornali, nel 1851, ci erano taluni che dicevano che i miei articoli non piacevano loro, che erano noiosi, e che so io. Un giorno me lo dissero, non dico in barba, ma così vicino, dietro le spalle, che io udii tutto. Mi voltai, e dissi loro: — Ne' miei articoli non ci è tutto me stesso; la miglior parte è fuori di essi ». Il giornalismo insomma accettato a contraggenio per campare la vita gli era stato un tormento durissimo. Il 5 agosto 1855, in un momento di abbandono, così aveva scritto all'amico del cuore, al confidente di tutti i suoi pensieri, il De Meis, della vita che era costretto a fare tra Cavoretto a Torino, dove si recava a prender lavoro dalle riviste e a consegnarne: « Ti dico che sono stanco di questa vita stupida, che meno io. Maledetto! chi? scrivi, e traduci, traduci e scrivi, e perchè? Sinora per vivere solamente, cioè per continuare la noia e il fastidio. D'una sola cosa mi meraviglio, ed è la costanza che ho da tre mesi di venire qui ogni sera; mai, mai al mondo sono stato così conseguente o inconseguente, come meglio ti piace: sai bene che gli opposti coincidono. Io scherzo con te che hai il dolore nell'animo; ma non prendermi in mala parte; è un riso che viene dalla disperazione » (1).

(1) In CROCE, *Ric. e doc.*, VIII, 32.

III.

Polemica coi Gesuiti.

Una parte assai rilevante dell'attività giornalistica dello Spaventa a Torino è quella spesa a combattere le dottrine dispotiche e teocratiche, che dopo il '49 risorsero più vive di prima a insidiare la nascente libertà italiana. Ne discorreremo qui brevemente, rinviando per maggiori particolari alla prefazione premessa al volume (1), in cui raccogliemmo tutti gli scritti di quella polemica.

Il partito cattolico avanzato, con a capo la Compagnia di Gesù, non tralasciava sforzo in Piemonte per riprendervi il posto che aveva tenuto a lungo sotto Carlo Alberto e che la politica risolutamente liberale della monarchia, dopo la concessione dello Statuto, gli aveva fatto perdere. Ma con lo Statuto la monarchia gli era sfuggita per sempre di mano. Ed esso se ne accorse ben presto; chè ancora nel 1850, sotto un ministero di destra, presieduto dal D'Azeglio, le famose leggi Siccardi, che fissarono in Piemonte le relazioni fra lo Stato e la Chiesa e dimostrarono quali conseguenze potevano aspettarsi dalle libere istitu-

(1) B. SPAVENTA, *La politica dei Gesuiti nel sec. XVI e nel XIX*, a Roma, Società edistrice Dante Alighieri di Albrighi e Segati, 1911; cfr. l'art. *La Civiltà cattolica e l'assolutismo politico, Ricordi* nella «Civiltà Cattolica» del 3 maggio 1924.

zioni, si può dire che un solo prete lasciassero contento e soddisfatto, grande sì e che poteva valere per tutti gli altri insieme, ma già fuori delle grazie romane: Vincenzo Gioberti, il quale plaudiva da Parigi a quelle «risoluzioni maschie» (1), e ne parlava liberamente nel *Rinnovamento*, che allora veniva componendo. Tutti gli altri strepitarono; basta rammentare i fatti di monsignor Fransoni, il vescovo gastronomo (come lo chiamava il Gioberti), che finì con l'esser condannato dai magistrati per aver negato gli estremi conforti religiosi al ministro Pietro di Santa Rosa. Tutti, nel Piemonte e fuori, gridavano allo scandalo e alla perdita del civile consorzio, vedendo togliere di mano a' Gesuiti magistrati, polizia, censura; e facevan sentire le loro grida anche in Parlamento con le minoranze guidate alla Camera dal conte Solaro della Margarita, e in Senato dal conte maresciallo della Torre. Alla lotta; che con ogni arte e sopra tutto con gli scritti si conduceva contro gli ordini liberi, alcuni de' più illuminati liberali del Piemonte, o di altre provincie là convenuti, con a capo L. C. Farini, opposero nel 1852 una buona rivista: *Il Cimento*, rivista di politica e di scienze, lettere ed arti. Infatti lo Spaventa cominciò a collaborarvi con una lunga rassegna critica d'un'opera di Alessandro D' Ancona, allora giovanissimo, sul Campanella (2): nella

(1) Vedi i *Ricordi biogr. e carteggio* (Morano, Napoli, 1861) IV, 388, 401, 402. Cfr. *Rinnov.* (ediz. Morano) II, 95.

(2) *Opere di T. C. precedute da un discorso sulla vita e le dottrine dell'A. per* A. D'A., Torino, Cugini Pomba, 1854. La recensione (v. *Bibliografia* n. 69 e 44) è benevola verso il «giovine studiosissimo e di belle speranze», ma anche obbiettivamente severa. — Il D'Ancona nelle note autobiografiche inserite nel volumetto *Il primo passo* (Roma, presso la *Domenica letteraria*, 1882), parlando di questo suo lavoro giovanile scrive: «L'accoglienza del pubblico fu generalmente maggiore del merito del lavoro; ....ma Bertrando Spaventa nel *Cimento* ne fece una severa censura, della quale, andato a Torino, lo ringraziai stringendogli la mano come ad un autorevole giudice, anzi come ad amico carissimo e stimato».

quale è notevole la confutazione, poi pienamente confermata dai documenti messi in luce dall'Amabile, della tesi del D'Ancona, che la congiura contro gli spagnuoli, per cui il filosofo di Stilo fu sottoposto a processo, fosse una pura invenzione del governo di Napoli. E le caratteristiche generali che vi si dànno della filosofia del Campanella, dimostrano quanto avesse già approfondito i suoi studi sul filosofo calabrese.

Già nel 1852 il *Cimento* aveva avuto occasione di ingaggiar battaglia con l'organo magno del partito clericale: la *Civiltà cattolica*, fondata, com' è noto, in Napoli nel 1850 dal p. Curci, ma poi presto trasportata in più degna sede, a Roma; donde si fece pertinace propugnatrice de' principii della reazione e centro di tutte le critiche che si potessero muovere all'andamento delle cose in Piemonte. Ma la vera guerra cominciò nel 1854; e campione (anonimo) della rivista torinese fu lo Spaventa. Basta scorrere il principio del primo articolo (*Congratulazioni e questioni alla* Civiltà Cattolica) per vedere l' indirizzo dato dallo Spaventa alla polemica e la ragione del suo rinascere:

La nostra vecchia amica di Roma, la *Civiltà Cattolica*, ci rimprovera di averla dimenticata e per romperci l'alto sonno nella testa c' invia nello stesso quaderno tre formidabili scritture, che è bene non ignorino i nostri lettori. Nel ricevere così bel regalo, abbiamo detto tra noi e noi: qui davvero non manca niente e il colpo è tirato dal più poderoso campione della Compagnia. Di fatto la prima scrittura è un rosario di vituperii contro la memoria di Cesare Beccaria: spirito frivolo e petulante del passato secolo, il quale, scrivendo mille eresie contro la tortura e i patiboli, intese a distruggere i fondamenti dell'ordine civile, della morale e della stessa religione. L'altra è una apoteosi di Francesco IV, duca di Modena: animo eroico, sublime, santo, il quale, nonchè essere, secondo la frase libertina del Giusti, un Tiberio in diciottesimo, era un vero Tito o Marc'Aurelio in foglio. L'ultima è un panegirico degli scrittori della stessa *Civiltà cattolica*; i quali, dopo

questa duplice maniera indiretta di glorificare la forza, noi non vogliamo dire che cosa siano ed appariscano, perchè temiamo d'offendere la modestia degli ottimi padri (1).

E così tutto l'articolo e gli altri che seguirono. L'ironia è l'arma dello Spaventa; ed egli la maneggia con una maestria, che fu il tormento dei malcapitati padri, e diede a tutti quegli scritti l'aroma dell'arte. Talchè la loro raccolta non riesce solamente un'importante opera storica, ma anche un lavoro letterario di piacevolissima lettura. B. Spaventa fu ingegno satirico per eccellenza, come dimostrano quasi tutte le prefazioni delle sue opere e quegli scritti, in generale, dove l'indole dell'argomento gli permettesse di usare della sua nativa genialità. Famosa per questo rispetto la lettera piena di heiniano sarcasmo: *Paolottismo, positivismo, razionalismo* (1868). Così, indulgendo al suo genio, si compiacque di scrivere e far circolare tra i più fidi amici certe satire politiche, dopo la caduta della Destra dal potere (1876); qualcuna delle quali, senza il suo nome, e suo malgrado, corse anche pei giornali politici. Notevoli fra esse certe *Confessioni di Padre Agostino da Stradella*, polimetro che meriterà un giorno di venire in luce.

Nella polemica con la *Civiltà Cattolica* guardò la questione da un lato che si prestava da sè all'ironia: perchè notò e sostenne che quelle dottrine, che i Gesuiti rimproveravano ai liberali, erano state la prima volta insegnate appunto dai filosofi gesuiti del sec. XVI. E questa contraddizione dei buoni padri con se stessi fu il perno di tutta la discussione. I Gesuiti a difendere la propria coerenza e a pretendere di dimostrare che i loro predecessori del sec. XVI non erano stati di differente colore della *Civiltà Cattoloca;* e lo Spaventa ad esibire i documenti e a smascherare i sofismi degli avversari.

Si entrò nella disputa perchè la *Civiltà* avea detto,

(1) *La Politica dei Gesuiti*, pp. 3-4.

che il Beccaria primo gettò in Italia que' «semi donde germinarono in Francia i Proudhon, i Cabet con quel loro sciame di locuste comunistiche, e in Italia i Mazzini, i Zambianchi, i Garibaldi cogli assassini di S. Calisto espilatori de *nostri* (il corsivo è dello Spaventa) erarii che tolsero a' pochi e diedero al maggior numero» (1); semi, coi quali il Beccaria avrebbe rinnovato la teorica del contratto sociale, con la «ridicola» dottrina che il sovrano è depositario della volontà di tutti, col ritener nullo un giuramento che leghi volontà non esistenti. Tutte le teoriche insomma della Rivoluzione francese.

«Ora che risponderà», chiede lo Spaventa, «se noi le mostriamo quelle tali sementi negli stessi libri di que' Padri che fondarono la gloria della Compagnia?» E quindi, con l'aiuto degli scritti del Ranke, dell'opera del Kalteborn sui *Precursori di Ugo Grozio* e con larga copia di testi, si fa ad esporre per rapidi cenni le dottrine di Lainez, Bellarmino, Suarez e Mariana, provando come in esse siano i veri germi delle dottrine del Rousseau e della Rivoluzione; talchè «se Mariana fosse vissuto nella fine del secolo passato, sarebbe egli stato il giudice più inesorabile di Luigi XVI, il presidente nato del tribunale rivoluzionario». Or come va, che i Gesuiti d'un tempo difendevano la sovranità del popolo, e quelli d'oggi sono gli amici più sviscerati delle monarchie assolute? «*Hoc opus, hic labor.* Noi, temendo di errare, facciamo dono della dimanda al più acuto dialettico della Compagnia».

Il più acuto dialettico inviperì. Segno che l'avversario aveva colpito giusto. Rispose con i soliti improperii e, tentando di scagionare i moderni Gesuiti dall'accusa di favorire l'assolutismo, scoprì mal cauto la segreta essenza, costante, immutabile della loro po-

(1) In una recensione delle *Opere* di C. BECCARIA *precedute da un discorso sopra la vita e le opere dell'A.*, di P. VILLARI; Firenze, Le Monnier 1854: in «Civ. cattolica» del 1854, s. II, vol. III, pagg. 403-4.

litica: la teocrazia, alla quale ora torna conto di assumere aria democratica e perfino far l'apologia del regicidio, ora invece di allearsi ai troni, quando la marea popolare sale minacciosa. Arte e sapienza di equilibrio.

Lo Spaventa colse la palla al balzo, e replicò facendo la critica e la satira della teocrazia; e poichè si combatteva la sua esposizione delle teorie de' vecchi Gesuiti, tornò a confermarla e a rincalzarla di nuove e più stringenti citazioni. — E allora il dialettico in due articoli a pigliarsela col titolo di teocrazia, dato alla sua dottrina, senza più rispondere sul punto scabroso degli Scolastici. — E lo Spaventa a punzecchiarlo e straziarlo, ridendo del silenzio, come di prova che non si potesse rispondere; e a cambiare il nome di teocrazia in quello più terribile di Papocrazia, per dar soddisfazione alle proteste del dialettico, che aveva preteso provare la sua non essere dottrina teocratica.

Contro la Papocrazia indirizzava poi i suoi strali più acuti. Per essa, notava, Dio si ritira dal mondo, per «delegare tutti i suoi diritti ad un uomo e ad una classe di uomini», tra cui primeggino i Gesuiti; uomini che potranno comunicare il divino per vie esteriori, come si farebbe di una stoffa o di una moneta. Ma il divino, che si traffica a questo modo, non cessa di essere quale è in sè, eterno, immutabile, assoluto, per diventare cosa finita e transitoria? E in verità la storia stessa della chiesa, specialmente dopo la istituzione della Compagnia, non dimostra che il Pontefice s'è più volte ingannato intorno al concetto del divino? — Il vero è, che il divino è nelle cose, e non si deve a loro comunicare dal di fuori. Il divino è la idea stessa delle cose: natura, essenza, determinazione originaria, intimità delle cose. L'essenza dell'uomo è la ragione; e divina quindi è ogni cosa umana, in quanto partecipe di tale essenza, in quanto razionale o essenzialmente umana. All'incontro, per i Gesuiti, «l'uomo non ha valore come uomo, come pensiero e ragione,

come cittadino d'uno Stato, come figlio d'una nazione ecc., ma come membro della Chiesa quale la intendono i Gesuiti. Similmente le relazioni concrete della vita non sono sante e inviolabili in se stesse, ma solo in quanto sono benedette dai ministri di quella Chiesa; senza questa benedizione p. e. il matrimonio non è altro che concubinato, e i figli non sono altro che bastardi». Si ricordi il progetto di legge sul matrimonio civile presentato dal Boncompagni al Parlamento il 22 giugno 1852. «Finalmente lo Stato è una pura materialità, un non-essere, se la Chiesa non lo consacra, e serve tutt'al più «ad impedire il cozzo delle pretensioni scambievoli degli uomini», cioè ad un'opera puramente negativa». Ora chi non vede che questa è una degradazione del divino (che diventa un patrimonio particolare, di cui l'individuo fa quell'uso che gli pare e piace), una forma di schietto materialismo?

Così la filosofia dello Spaventa veniva in valido aiuto del liberalismo, nella guerra che allora si combatteva ardentemente in Italia per le relazioni tra lo Stato e la Chiesa, mentre i gelosi custodi delle tradizioni italiche a quella filosofia imputavano di rompere nello scoglio dannoso e funesto di «perder d'occhio le pratiche applicazioni e l'utile della vita civile» (1). Su quali principii poi fondassero costoro le loro dottrine, vattela a pesca!

Cade qui opportuno ricordare qual fosse il parere dello Spaventa circa la questione del rapporto fra lo Stato e la Chiesa; parere ben differente da quello sostenuto nel 1871 da un altro illustre hegeliano, A. Vera, contro la celebre formula del Cavour (2).

(1) T. Mamiani, *Saggi di filos. civile*, Genova, 1852, I, 5, nel «Programma» dell'Accademia di filosofia italica. Cfr. Spaventa, *Saggi*, pag. 352 n.

(2) Nel libro: *Cavour e libera Chiesa in libero stato*, trad. in francese Paris, Baillière, 1874 e una seconda volta edito in italiano per R. Mariano, Napoli, Morano, 1887. Vedi anche la polemica col Treitschke nei *Saggi filosofici*, Napoli, Morano, 1883, pagg. 89-181.

Anche allo Spaventa pareva un difetto, anzichè un pregio, il carattere della soluzione tanto decantata in Italia: la separazione. Movendo dal concetto della filosofia moderna, a cui egli mirò costantemente, e che splendidamente illustrò nel 1869, nel Proemio agli *Studi sull' Etica di Hegel*, lo Spaventa non poteva ammettere nella Chiesa il privilegio del divino. In una digressione a una sua memoria del 1865 lamentava che «lo Stato stesso *avesse* un concetto falso e poco chiaro del divino, e troppo modesto della sua propria natura; a' suoi proprii occhi esso non *essendo* lo spirito concreto della comunità umana — la universale potenza etica, — ma piuttosto una istituzione esterna e meccanica, in servizio di qualcosa di più alto e fuori di lui». — E pure, egli soggiungeva, il sentimento profondo, non ancora formato a distinta coscienza, della infinità sua è la radice della nuova lotta dello Stato contro la Chiesa. Si richiede il nuovo concetto del divino; col vecchio concetto la soluzione è impossibile (1). — Sarebbe bene che se ne ricordassero quanti vanno ancora parlando, ingenui e malcauti, di utopistiche e nefaste conciliazioni: nefaste, almeno in Italia, non meno alla Chiesa che allo Stato!

E qui è un esempio dell'abisso che separò il pensiero dello Spaventa da quello del Vera, che passò generalmente per l'hegeliano più autentico, ma che di quella poderosa filosofia dell' immanenza non conobbe altro che la scorza (2). Per costui, «il vero sta nell'unione della religione (e dire religione, pel Vera, è come dire Chiesa) (3) e dello Stato, e nella subordinazione di questo a quella. Uno Stato ove si inverta o si spezzi questo rapporto è uno Stato sospeso nel

(1) Vedi *Saggi*, pag. 224.
(2) Cfr. su lui le mie *Origini della filosofia contemporanea in Italia*, III, part. I, pp. 271-387.
(3) Per questo rapporto, vedi *op. cit.*, 2ª ed. § VI e § VII.

vacuo, uno Stato ove manca quel centro fisso.... è uno stato ateo (1)». Perciò tanto si scaldò a voler sostituita alla formola cavouriana l' inversa: libero Stato in libera Chiesa. Formula, secondo la quale, come già avea pur notato lo Spaventa, la libertà dello Stato verrebbe ad esser limitata dall'autorità della Chiesa (2).

Questi suoi pensieri evidentemente eran già maturi nella critica della dottrina teocratica dei Gesuiti, fin dal 1855. E, sempre d'accordo con se medesimo, egli ne trasse pur le conseguenze necessarie rispetto alla questione tanto dibattuta in Italia, dell'abolizione delle facoltà teologiche, discussa e approvata in Parlamento, nell'aprile del 1872 (3). Ne scriveva bensì liberamente in una lettera privata al fratello Silvio il 10 febbraio 1876:

«L' invisibile, è rimasto in balia della grama metafisica; la quale, per vivere ancora e non essere fischiata da' naturalisti e da' positivisti, dovè rinunziare a collocarlo fuori e oltre (*praeter*) il visibile, e lo ficcò e rannicchiò dentro al visibile stesso, come germe nel guscio. Colpo da maestro! perchè per ispegnere il germe bisogna rompere il guscio. In vero, cosa ci è oltre e fuori del visibile? Niente, assolutamente niente. E quanto tempo ci volle — quanti secoli — per giungere a questa verità, che ora pare così semplice e naturale! *Tantae molis erat!*... Alla caduta degli Dei dell'Olimpo ha tenuto dietro finalmente la rovina del vero Dio, creatore sciente e volente del cielo e della terra, padre, tutore, curatore e pedagogo del genere umano.... E non ti sei accorto che p. e.

(1) *Op. cit.*, pag. 239.
(2) *Op. cit.*, pag. 222.
(3) Per l' interessante discussione avvenuta nel 1872 alla Camera vedi i *Discorsi pronunciati alla Cam. dei Deput. nella discussione del progetto di legge per l'abolizione delle facoltà teologiche nelle tornate del 25, 26, 27, 29 e 30 aprile 1872*, Roma, Botta, 1872, dov'è pure un eloquente discorso di Francesco Fiorentino (pagg. 100-119).

in Italia lo Stato ratificò questa giubilazione, abolendo la facoltà teologica nelle sue Università, e trasferendone soltanto alcuni insegnamenti nella facoltà di lettere e archeologia (*sic*), come critica di miti, di favole e di leggende e come storia della Chiesa, dei suoi vizi e delle sue virtù, come ne ha ogni istituzione dell'uomo? Dico trasferire, perchè così dice la legge; ma pare che in Italia anche la legge sia ora in via di giubilazione, perchè Bonghi — che ha disseppellito tante cose morte, e ha fatto bene — ha forse per legge d'equilibrio seppellito quegli insegnamenti: gli ha trasportati di fatto nel camposanto, e non se ne parla più, e nessuno gliene ha chiesto conto. Ora, qual è il senso vero di questa abolizione? Perchè lo Stato non ha abolito p. e. la facoltà di scienze naturali? o quella di dritto? o quella di matematica? o quella di lettere e di filosofia? Perchè le ha invece ampliate e impinguate (meno quella di filosofia, e non senza motivo)? Se lo avesse fatto, sarebbe scoppiato un coro generale di meraviglia e di maledizioni: — Come? non vedete che la natura è lì, dinanzi agli occhi, dappertutto, fuori, intorno e dentro di voi, viva, sempre giovine, incorruttibile, eterna (come natura e come spirito, misurata e misurante ecc.)? — Il senso è questo: scienza senza oggetto, è scienza vana; soppresso l'oggetto, soppressa la scienza».

Ma torniamo alla polemica coi Gesuiti.

Finalmente la «vecchia amica» di Roma si risolvette a rispondere alle imbarazzanti «quistioni» dello Spaventa. E nel suo ultimo quaderno del settembre 1855 die' principio a una serie di articoli intitolati *L'autorità spiegata dagli scolastici*; accingendosi alla disperata impresa di conciliare l'inconciliabile, a furia di distinguere e sottilizzare.

In primo luogo, distinguere tra Mariana e Suarez. Mariana poi non è da pigliare com'è; chè per metà, in quanto s'accorda con la *Civiltà*, è ortodosso, e per metà affatto eterodosso. Il vero maestro e dottore, il gesuita tutto d'un pezzo e tutto d'un colore, è

Suarez; dal quale la *Civiltà* è forse discorde più ne' termini che nel pensiero. Eppure anche in lui convien distinguere principii e conseguenze: quelli veri e sempre cattolici, queste non sempre dedotte con la logica più rigorosa. Così, a mo' d'esempio, che il principe riceva il potere dal popolo con date condizioni; che, dove queste condizioni vengano violate, ei debba esser deposto, e sia lecito anche ucciderlo: tutti questi nel Suarez sono semplici errori di logica, conclusioni esorbitanti dalle sue premesse, da non potersi imputare alla Compagnia. «Se non è vero, è ben trovato!» esclama lo Spaventa nella sua replica. «La logica dei Gesuiti del secolo decimosesto non è quella dei Gesuiti del secolo decimonono; ogni secolo ha la sua logica propria, perchè ha certi interessi suoi particolari, che lo distinguono da ogni altro secolo.... Così si muta sempre, ma senza offendere i principii; e la logica paga le spese».

Non basta: lo Spaventa imprende a confutare la doppia tesi della *Civiltà*, intorno alla consonanza e alla divergenza delle teorie politiche del dottore scolastico da quelle de' moderni Gesuiti. Consonanza, sì; ma si riduce a ben poco, cioè al principio generale e indeterminato che l'autorità, nella sua essenza, deriva da Dio autore della natura. Ma resta la divergenza, ed è quella rilevata fin dal primo articolo; e infine il Suarez era stato buon loico, e aveva ben sillogizzato sulla base de' suoi principii.

Bisognava venire quindi al Mariana. Ma, per intendere Mariana, rifarsi da Tommaso d'Aquino, nelle cui dottrine sono i fondamenti di quelle risorte nel XVI secolo, a difesa della restaurazione cattolica. In uno studio sul *Concetto e metodo della dottrina tomistica* (1856) lo Spaventa mise in relazione i difetti di questa col vizio generale della Scolastica: di applicare le categorie aristoteliche senza un concetto speculativo, che desse loro unità e concretezza, facendole momenti dell'universale e rendendone possibile una deduzione. Donde il carattere astratto, arbitrario, soggettivo delle

categorie presso gli Scolastici, e la mancanza di un fondamento obbiettivo, assoluto nella dottrina tomistica. Quindi anche la possibilità negli Scolastici del sec. XVI di trarne conseguenze, che scandalizzano le coscienze de' Gesuiti nel sec. XIX. « Non è difficile provare », conchiudeva lo Spaventa, « e lo farò, se mi sarà dato di continuare quegli articoli — che quelle conseguenze risultano necessariamente dal carattere astratto e soggettivo della dottrina tomistica ». Non gli fu dato di continuarli, perchè il *Cimento* cessò poco appresso di pubblicarsi, e si fuse con la *Rivista contemporanea*, diretta da Luigi Chiala; la quale non proseguì la polemica, nè era propriamente il giornale da ciò (1).

Ma già col primo gennaio 1855 era sorto in Torino, per opera anch'esso del Farini e da lui diretto, un giornale politico quotidiano, moderato, ma schiettamente ed energicamente liberale: *Il Piemonte*. E in questo giornale non poteva mancare una rubrica contro la *Civiltà cattolica*. Fu affidata al nostro filosofo, che vi scrisse i suoi famosi *Sabati de' Gesuiti*. Perchè sabati? È noto che la *Civiltà cattolica* si pubblica a fascicoli ebdomadari, ogni sabato. Ma ecco il principio del primo *Sabato* pubblicato dallo Spaventa, in appendice al *Piemonte* del 16 gennaio 1855:

Mi ricordo di aver letto nella *Notte di Santa Valpurga* di uno stravagante poeta tedesco il canto di una strega rigattiera, la quale dice tra l'altre cose: « Vedete, vedete « che fiore di mercanzie! Qui vi è di molte cose; nessuna « che abbia pari sulla terra; nessuna che non abbia recato « qualche gran malanno, quando che sia, agli uomini e al « mondo. Io non ho in bottega un pugnale, dal quale non « sia grondato sangue; non una tazza, che non abbia dato « a bere un segreto veleno, e distrutto le più robuste com« plessioni; non un ornamento che non abbia sedotto « qualche amabile donna; non una spada che non rompesse

(1) Vedi l'articolo dello SPAVENTA, *La « Civiltà cattolica » e la « Rivista contemporanea »*, rist. in Appendice, p. 189.

« fede, trafiggendo un avversario alle spalle ». — I Gesuiti non celebrano i loro sabati sotto il noce di Benevento, nè sulla cima del Brocken; ma in pieno meriggio, al cospetto del mondo, nella capitale dell'orbe cattolico. Nè han bisogno di scope, di forche, di caproni, di truofoli, di caldaie e di unguenti; ma loro basta una penna d'oca, un calamajo, un pezzo di carta e un torchio. Questa differenza di rito e di cerimonie esteriori non muta in nulla la sostanza de' sacri misteri; il canto della vecchia rigattiera è sempre dello stesso tenore, sia che s'ascolti nella oscurità d'una notte senza stelle dal fesso d'un albero tarlato, o sotto la luce di un sole d' Italia da un bel palagio in via del Quirinale.

Il paragone non era molto gentile, ma era appropriato a ritrarre l'indole della « vecchia amica » romana. Della quale l'autore si apprestava a seguire, sabato per sabato, le orme, a fine di svelarne il cammino tenebroso con un commento satirico in forma di riassunto. Infatti, le 29 appendici del *Piemonte*, ossia questa guerriglia, colla quale lo Spaventa veniva accompagnando la sua maggiore polemica del *Cimento*, si potrebbero dire una esposizione de' singoli quaderni del giornale gesuitico: « un gran servigio, al dire dello Spaventa, a' nostri buoni Padri ». Ma che maliziosa esposizione, e che cattivo servigio!

Ufficio della *Civiltà cattolica*, a sentire il fedele espositore, era quello di raccogliere e spacciare i più bei trovati de' Padri per guarire il genere umano da un male incurabile, che lo travaglia da più migliaia d'anni: « il male della ragione ». « La parola d'ordine è sempre quella del protagonista del *Paradiso perduto*: O male, sia tu il mio bene! » E il metodo dello Spaventa? Si può argomentare dagli stessi sommari, che premetteva ai singoli *Sabati*, e che nel loro scomposto e disordinato miscuglio richiamano alla mente le mercanzie della strega. Eccone un tratto:

Maria Vergine antirivoluzionaria; effetti naturali del novello dogma; profezie del Beato Leonardo; la pace

universale.... Supremazia del Papa in ogni cosa; giustificazione della strage di S. Bartolomeo: l'aritmetica degli ammazzatori.... Predica contro l'insegnamento moderno; necessità di una nuova strage di S. Bartolomeo contro i liberi pensatori. — Dolciumi e sorbetti del p. Bresciani. — Michele Amari idrofobo. — I tremila sillogismi del p. Montignon.

Questo tono semiserio è serbato in tutti gli articoli, che si pubblicavano nel *Piemonte* due volte al mese. La critica è tutta in questo tono. Nessuna discussione. Si criticava la filosofia, i romanzi del Bresciani (diventato a un certo punto, dice lo Spaventa, la caricatura di se stesso) e del Wiseman e perfino la cronaca della *Civiltà*, non solo dal punto di vista politico e filosofico, ma anche in nome del buon gusto. La critica rivolta all'arte del Bresciani coincide con quella notissima del De Sanctis. In quegli articoli, così vari di contenuto, e pure concordi nell'unità dell'intento e del metodo, è uno stato d'animo e atteggiamento spirituale di non poca importanza nella storia del nostro Risorgimento; quasi l'indice più elevato dell'atteggiamento assunto dalle nuove libertà contro la vecchia reazione; anzi, vorrei dire, dell'ironia della storia, che veniva fatalmente trionfando degli antichi pregiudizi e interessi proprii a' suoi pervicaci avversarii, a quei « Paracelsi della tossicologia dello spirito », come il critico chiama gli scrittori della *Civiltà Cattolica*.

Questa finora descritta la parte più importante dell'attività giornalistica di Bertrando Spaventa nel decennio e quasi il contributo politico del suo pensiero alla causa nazionale. Ma di ben altra importanza è il frutto dei suoi studi filosofici in quel periodo. Molte delle sue lunghe rassegne critiche di questi anni sono saggi critici, in cui la profondità è pari alla vivezza della forma lucida e briosa. Ricorderò gli articoli sui *Saggi di filosofia civile* pubblicati dall'Accademia di filosofia italica del Mamiani, sugli *Studi morali* di E. Caro e sul libro del Cousin intorno al *Sensualismo francese nel secolo XVIII*; e infine il lungo studio sulla *Dottrina di Socrate*, cui diè occasione la memoria su questo argomento del valente G. M. Bertini: saggi specialmente notevoli il primo per l'arguta e franca critica dell'arcadica accademia fondata dal Mamiani con ottime intenzioni civili ma con iscarsa coscienza delle necessità di una società scientifica (1), e per l'esame che vi si fa anche della filosofia dello stesso Mamiani (avanti alle *Confessioni d'un metafisico*), definita « uno scetticismo che non vuole apparir tale; che vuol nascondersi a se stesso e agli altri; e per questa cagione non può prendere una forma scientifica » e si contenta di mezzi termini (2): il secondo e il terzo per la critica del debole smidollato spiritualismo opposto in Francia dal Cousin e da' suoi seguaci al sensismo, e per la riabilitazione storica di tutto l'empirismo, in Italia sì malamente apprezzato nella reazione rosminiana; il quarto poi per la profonda penetrazione, che v'è, della filosofia di Socrate, e che lo fece assai ben giudicare dallo stesso Bertini, a cui il direttore della rivista, prima di pubblicarlo, lo diede a leggere (3). Ma oltre alle rassegne critiche egli venne allora pubblicando nelle riviste torinesi molti lavori originali di carattere storico, che meritano particolare attenzione.

(1) Lo Spaventa tuttavia faceva parte di quell'Accademia e pubblicava negli atti di essa. Do in Appendice p. 195 alcune lettere relative a quella collaborazione. Anche il GIOBERTI (*Ric. biogr. e cart.*, IV, 389) disapprovò quell'istituzione, parendogli « che si debba avere alla filosofia almeno questo rispetto, di non confettarla all'arcadica ». E rifiutò l'invito di farne parte. Vedi la lett. al Mamiani, del 26 aprile 1850. È nota l'aspra critica di A. FRANCHI, *App. alla Filos. d. Scuole ital.*, Milano, 1866, pag. 181 n. Di scarso valore lo studio di ERNESTO CUROTTO, *L'Accad. di Filos. italica*, Genova, 1915 (estr. dalla *Rivista ligure*).

(2) *Saggi*, pag. 360.

(3) CROCE, pag. 210.

IV.

La circolazione del pensiero italiano.

Il problema filosofico studiato e risoluto dallo Spaventa nel decennio è quello che si può dire, con la sua stessa formula, della circolazione del pensiero italiano (1); problema, che è pure uno dei maggiori titoli scientifici del nostro filosofo.

Esso consta di due parti distinte, le quali si maturarono in tempi diversi nella mente dell'autore: cioè della critica dei nostri filosofi del Rinascimento, in quanto precorrono la filosofia moderna; e della critica del Galluppi, del Rosmini e del Gioberti, in quanto il loro pensiero rinverga coi risultati del pensiero speculativo europeo: riferendosi così all' esodo della filosofia e al suo ritorno in Italia.

Problema importante, non solo per rispetto alle esigenze del sentimento nazionale e della formazione della coscienza italiana, allora più vive che mai, quando lo Spaventa appariva come l' importatore dell' idealismo tedesco; ma anche per rispetto alle stesse esigenze del pensiero filosofico, secondo le vedute dello Spaventa, che ci sembrano tuttavia irrefragabili.

Che lo spirito sia essenzialmente storia fu dimostrato dal Vico nella *Scienza nuova*, in un secolo in cui l'astratto

(1) *Scritti filosofici*, pag. 117.

razionalismo e il materialismo francese tenevano le menti ben lontane da un tal concetto. Ma esso fu poi una conseguenza della speculazione di Hegel, e il nostro Spaventa, a differenza di altri nostri hegeliani, l'intese profondamente. Lo spirito è formazione progressiva di se stesso, nella quale ogni grado suppone necessariamente il precedente, di cui è ulteriore sviluppo. Non procede a salti, poichè un salto importerebbe una soluzione di continuità e quindi una fase nuova senza alcuna relazione con la precedente, ossia con lo spirito nel grado anteriore del suo sviluppo. Importerebbe un oggetto indipendente dal suo soggetto: una vera e propria negazione del principio fondamentale della filosofia moderna, che, da Kant in qua, consiste nella soggettiva produzione del sapere. Quindi lo Spaventa pensava che il nucleo della filosofia hegeliana, per quanto vero in astratto, non potesse venire accolto in Italia come si importa una merce. Pensava che a un patto potesse sollevarsi la mente degl' Italiani fino a quel segno: acquistando cioè la coscienza storica della propria filosofia, che infatti conteneva tutti i germi del nuovo idealismo, maturatosi da ultimo in Germania; e dimostrando poi come questo idealismo, per la forza stessa del vero, si fosse già infiltrato e covasse inavvertito nella filosofia de' nostri più recenti pensatori; talchè appigliarsi ad esso non significasse altro che continuare naturalmente la tradizione del pensiero nazionale. Che non fu per lo Spaventa politica di propagatore della sua dottrina, ma salda e radicata convinzione.

Le due parti del problema non sorsero insieme nel suo pensiero. Dapprima egli intese soltanto a provare che la filosofia moderna è già tutta prenunziata nei nostri filosofi del secolo XVI; e di Galluppi, Rosmini e Gioberti, non faceva, come abbiam visto, nessuna stima. E quella impresa s'affacciava non solo alla mente di lui, ma a quella anche del fratello Silvio, fino dagli anni passati a Napoli, tra gli entusiasmi degli studi e le trepide speranze patriottiche, come un'opera sinceramente civile e di gran giovamento per le sorti della filosofia italiana. Se ne trova accennato vagamente il concetto nella introduzione da Silvio preposta a una rivista fondata in Napoli intorno al 1844 (1); e, quando egli potè leggere, sullo scorcio del 1854, nel suo ergastolo, i primi scritti di Bertrando, in cui l'antico disegno comune cominciava ad essere attuato, ecco come se ne congratulava: « Il tema che hai per le mani è importante per sè, ma maggiormente importante per la nuova filosofia italiana. Sai che un tempo esso fu l'unico scopo della mia vita intellettuale, l'unica mia ambizione e speranza » (2).

Il programma di questi studi Bertrando propose negli accennati *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del sec. XVI*, dal giornale, in cui uscirono alla luce, pubblicati come « parte di un lavoro.... sopra la filosofia del secolo XVI, particolarmente su quella di Giordano Bruno ». Il cui intento generale, a detta dell'autore, era « di dimostrare che la filosofia moderna da Cartesio sino ad Hegel non è che la continuazione della filosofia italiana del secolo decimosesto, come questa era la continuazione dell'antica dopo la scolastica del medio evo ». Ma in questo scritto del '52 la filosofia del Galluppi (e nella severità del giudizio forse entrava un po' anche la passione contro quella tal filosofia ufficiale di Napoli) era giudicata ancora nient'altro che « una trasformazione del lockismo.... una specie di sensismo »; e in quanto essa non riconosce nessuna identità tra Dio e l'uomo, non pone la infinità dello spirito, non ammette che la realtà di questo consista nel continuo svolgimento del proprio contenuto, lo Spaventa diceva che questa filosofia « non appartiene al mondo moderno, alle nazioni cristiane ». Di quella del Rosmini soggiungeva, che « non è a dir vero una filosofia,

---

(1) Croce, pag. 7-11.

(2) Lettera del 21 dicembre 1854; *op. cit.*, pag. 176. Cfr. pure la lett. del 4 maggio 1855 (per una svista porta la data del 1853); pag. 180.

ma una artificiale evocazione della Scolastica.... una specie di gotico edifizio costruito ingegnosamente con le reliquie di quello antico formalismo. Se tu guardi alle esterne forme, ammiri l' ingegno acuto e vario dell'artefice; ma se ti metti nell' interno del tempio, lo troverai vuoto; il Dio vivente è fuggito da quello, e non vi sono che ossa di sepolcri ». L'autore, insomma, era della stessa opinione espressa qualche anno innanzi da G. B. Niccolini (1): Se questa filosofia « alligna in Italia, ci tornerà pure il medio evo ».

Infine la filosofia di Gioberti col suo Ente (unica realtà, senza nessun contenuto concreto, e quindi non comprendente il finito come suo momento), con questa specie di Jehova o di Allah, « non è una filosofia cristiana,... annulla la libertà e l'autonomia della ragione umana; sostituisce ad un Dio che non si conosce, come imagine e specchio unico della verità (*l'essere indeterminato dal Rosmini*), una parola rivelata, della quale unico depositario è la chiesa, cioè il Pontefice; incatena il pensiero umano alla sedia del Vaticano ». Insomma, se la filosofia del Galluppi aveva il pregio di essere almeno « una dottrina del senso comune, una specie di catechismo », quella « del Rosmini era, invece, « puro nullismo », e quello del Gioberti « il realismo giudaico, la filosofia mosaica ».

Vedremo come nuovi studi mutassero questo giudizio dello Spaventa e completassero la sua tesi intorno al significato di tutta la filosofia italiana. In questi Frammenti egli ragionava principalmente del concetto di nazionalità: sostenendo che dei due elementi costitutivi della nazionalità di un popolo, il naturale o immediato (razza, clima, lingua, tradizioni) e lo storico (sviluppo riflesso e libero della coscienza del popolo), da tre secoli in Italia era stato pressochè distrutto il secondo, per le aspre lotte, che il pensiero aveva dovuto affrontare. Sicchè a reintegrare la nostra nazionalità, quest'opera d'arte in cui si conciliano e contemperano la natura e l' idea, occorresse sovrattutto combattere per l'autonomia assoluta della ragione, compiere una riforma, anzi una « rivoluzione intellettuale », senza la quale « la rivoluzione politica affidata alla sola forza materiale o all'aiuto degli stranieri non sarebbe stata duratura »: tornare al punto, in cui la nostra nazionalità vide spezzato il suo naturale sviluppo, rifarsi dalla filosofia del Rinascimento, e per essa e con essa assorgere al grado più alto cui il pensiero pervenne già sotto più libero cielo.

(1) V. il mio *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1898, pagina 51.

Un *Rinnovamento dell'antica filosofia italiana* aveva propugnato fin dal 1834 Terenzio Mamiani; ma quanto diverso dal rinnovamento che ora voleva lo Spaventa! Pel Mamiani si trattava di restaurare alcuni canoni metodici di un empirismo gretto e stantìo. E il tentativo già, a giudizio dello stesso autore, era abortito: nè aveva lasciato dietro a sè nessun movimento di studi storici, dopo l'acerba polemica del Rosmini.

Lo Spaventa colorì da maestro il suo disegno cogli studi sul Bruno e sul Campanella, che rinnovarono veramente la nostra critica storica della filosofia; studi appartenenti tutti agli anni 1854-55, ad eccezione dello scritto ricordato *Principii della filosofia pratica* del Bruno, che è del '51, di un secondo sulla *Dottrina della conoscenza* dello stesso filosofo, che è del '65 (ma frutto certamente degli studi del decennio), e di un altro sul *Concetto dell' infinità* di Bruno, scritto fin dal '53. Con questi scritti comincia in Italia lo studio serio della storia della filosofia. Prima non s'erano avuti se non informi tentativi, specie di cataloghi, storie esterne, compilazioni; quali i libri del Capasso e di Appiano Buonafede, le aggiunte del Poli al Manuale del Tennemann, una Storia di Davide Winspeare, un *Quadro* del Pessina, le monografie di Michele Baldacchini. Lavori storici di gran pregio erano stati le *Lettere filosofiche* del Galluppi e il primo volume del *Nuovo Saggio* del Rosmini: ma, specialmente il secondo, erano stati più esposizione polemica di alcune spe-

ciali dottrine, anzi che vera storia, cioè genuina ricostruzione ed intima comprensione dei singoli sistemi e delle loro relazioni intrinseche. E lo Spaventa aveva ragione in uno di questi suoi saggi di richiamare gl' italiani allo studio della storia della filosofia, ricordando che la vita della filosofia è la sua storia, e tracciando l'ufficio del vero storico (1): «Io credo», egli dichiarava, «che oramai noi italiani abbiamo il diritto di stimare una dottrina per quel che vale in se stessa e non giudicarla con una parola. Il tempo di frate Cromaziano deve finire» (2). E il suo monito non rimase senza efficacia. I nostri migliori cultori di storia filosofica, per la cui opera l' Italia ha partecipato nella seconda metà del secolo al largo movimento di studi storici europeo, sono usciti quasi tutti dalla scuola dello Spaventa.

Il secondo scritto bruniano concerne l'*Amore dell'eterno e del divino di G. Bruno* (1855), ed è quasi un rimaneggiamento, in forma scientifica, ordinata e abbreviata, degli *Eroici furori* del Nolano, esposti con i termini stessi dell' autore (3). Notevole ed esatto il ravvicinamento che lo Spaventa vi fa di questo amore dell'eterno e del divino del Bruno con l' *amor Dei intellectualis* di Spinoza (4).

Ben più notevole il terzo scritto sulla *Dottrina della conoscenza:* dove si ricerca «se e fin dove Bruno, temperando col concetto della mente lo scetticismo

(1) *Saggi*, pag. 179 e seg.
(2) *Ivi*, pag. 172.
(3) Lo Spaventa ne trovava un esempio, innanzi a lui, nella esposizione di Vico fatta da OTTAVIO COLECCHI nel vol. II delle sue *Quistioni filosofiche*, Napoli, 1843.
(4) Tale è anche il parere del prof. F. Tocco, *G. Bruno, conferenza*, Firenze, 1886, pag. 30 n. 1. Lo Spaventa poi notò la contraddizione che c'è nella dottrina di Bruno e di Spinoza: «Come il m o d o può conoscere la s o s t a n z a la quale non conosce se stessa, e così essere superiore alla sostanza stessa? Come l'uomo può e l e v a r s i a Dio, se è semplice e f f e t t o? Come l' effetto ritorna alla causa?»: *La filos. ital. nelle sue relazioni con la filos. europea*, pag. 112.

del Cusano, abbia contribuito a mutare la posizione dell' intelletto speculativo rispetto alla verità, e apparecchiato la posizione propria della filosofia moderna inaugurata da Cartesio e compresa ed espressa nettamente da Kant» (1). Il punto di vista del Cusano è proprio il rovescio di quello kantiano; poichè per lui il problema conoscitivo è ancora, come per la Scolastica, da cui è appena uscito, la mèra assimilazione dell' intelletto all' intelligibile, e quindi la determinazione dell' intelletto si fa mediante l' intelligibile; laddove per Kant la conoscenza è assimilazione dell' intelligibile all' intelletto, ed è questo che determina l'oggetto. Ma Kant presuppone Cartesio, con cui incomincia la c o n v e r s i o n e del rapporto tra il soggetto e l'oggetto. Ora lo Spaventa, ricercando il significato di quel luogo degli *Eroici furori* (parte I, dial. 1°), dove il Bruno definisce la funzione della m e n t e (2), dimostra appunto, contro il Ritter, che la conoscenza di sè affermata dal Bruno come condizione della conoscenza di Dio, non è più un *raptus* dell'anima, non è l' intuizione dei mistici, perchè non esclude da sè ogni mediazione, come qualche luogo delle opere latine potrebbe far credere. Infatti nel 4° dialogo della stessa prima parte degli *Eroici furori* egli determina la natura del movimento o discorso della mente; che dice persecuzione dell'infinito, circuendo per i gradi della perfezione, per giungere a quel centro infinito, che non è formato nè forma. Questo circuire che mena al centro, questo moto che non è linea retta nè circonferenza, nè lo spirito che si allontana infinita-

(1) *Saggi*, pag. 201.
(2) E la definisce per *un procedere al profondo della mente stessa* «per cui non fia mistiero massime aprir gli occhi al cielo, alzar alto le mani, menar i passi al tempio, intronar le orecchie de' simulacri, onde più si vegna exaudito, ma venir al più *intimo di sè* considerando che *Dio è vicino, con sè e dentro di sè, più ch'egli medesimo* (l'uomo, il filosofo) *esser non si possa*, come quello ch' è anima de le anime, vita de le vite, essenza de le essenze»: *Opere italiane*, ed. Gentile, II, 413.

mente da sè quasi in cerca di altro da sè, è il processo dello spirito, è il moto dell'essere, che si gemina, e geminandosi tocca e compenetra se stesso. Certo, il Bruno dichiara di non sapere, come, circuendo, si possa arrivare al centro. Ed è naturale, osserva lo Spaventa; perchè il Bruno col suo naturalismo si arresta all'universo; e cotesto come consiste invece nel ritorno dello spirito a se medesimo. Ma in lui l'esigenza della filosofia moderna è già affermata.

Infine nello scritterello del 1853, lo Spaventa difende il Bruno dall'accusa mossagli dal Ritter, di confondere, seguendo sempre il Cusano, l'infinito coll'indeterminato; e prova che il concetto bruniano dell'infinito non differisce punto da quello che ne avrà poi lo Spinoza. Che anzi lo stesso concetto è dal filosofo italiano espresso più chiaramente.

Intorno alle relazioni di Bruno con Spinoza lo Spaventa tornò di proposito nelle lezioni dettate nell'Università di Napoli sulla fine del 1861, esponendo i risultati dei suoi studi di Torino (1). Il Bruno è precursore di Spinoza, è lo Spinoza italiano, — era stato detto. Ciò è vero in grandissima parte; ma bisogna intendere prima il vero concetto dello spinozismo, e che può significare, pertanto, questo paragone. Se Spinoza fosse, come altri àveva pensato, il filosofo della sostanza intesa come immobilità assoluta, non si potrebbe fare di Bruno un suo precursore, perchè il Dio di Bruno è la vita stessa, infinita attività, infinita rivelazione di se stesso. Il pregio di Spinoza, invece, è di aver concepito la sostanza come *causa sui*, causalità immanente: questo concetto, che il Mamiani riteneva un assurdo inconcepibile, non sapendo intendere come lo stesso ente possa essere a un tempo causa ed effetto di se medesimo.

Sul concetto della sostanza e sull'infinità dell'attributo lo Spaventa aveva fin dal '54 scritto un acuto articolo in confutazione appunto delle critiche mosse dal Mamiani (1844) al filosofo di Amsterdam, nella sua prefazione al *Bruno* di Schelling (tradotto dalla marchesa Marianna Florenzi Waddington).

(1) *La filos. ital.*, lez. VI.

Il Mamiani negava l'infinità dell'attributo, criticando la def. 4ª della prima parte dell'*Etica*: *Id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens*. Costituente parte della essenza, concedo; intera la essenza, nego, scriveva il Mamiani; per la semplice ragione che l'attributo non è il subbietto. E veniva così a fare dell'attributo un duplicato del modo, un'affezione finita della sostanza.

Secondo lo Spaventa, il Mamiani vien tratto in inganno dalla stessa traduzione inesatta, che fa della espressione spinoziana, *quod intellectus de substantia percipit*: «ciò che l'intelletto contempla nella sostanza»; quasi che la sostanza potesse concepirsi, secondo lo Spinoza, senza l'attributo, senza la sua forma necessaria, sia pensiero o estensione. In una lettera, è detto che l'attributo *concipitur*, — come la sostanza, — *per se et in se*; ciò che non può accordarsi con la 3ª e con la 4ª definizione della prima parte dell'*Etica*, se non si ammette che l'attributo esprima tutta l'essenza indivisibile della sostanza, benchè soltanto in una forma. Esso «non è la sostanza stessa come principio incomprensibile, non ancora esplicato, espresso, manifestato, ma è la espressione o il movimento della sostanza. Distinguasi pure, se si vuole, la sostanza e l'attributo, ma solamente come si distingue ciò che è espresso e le espressione che è tutta la cosa espressa». L'attributo è l'espressione della sostanza; non la espressione separata dalla cosa espressa, e quindi un'astrazione; ma la cosa stessa in quanto espressa.

L'altro filosofo del Rinascimento, sul quale più si travagliò la critica dello Spaventa, fu Tommaso Campanella. S'è già accennato al breve saggio sulla vita e sul pensiero in generale di questo filosofo, scritto a

proposito del libro del D'Ancona. Ben più rilevanti i due studi sulla Teoria della cognizione e sulla Metafisica (1845-55); cui avrebbe dovuto seguirne un terzo sulla Teoria della volontà (1), per compire, come l'autore aveva in animo, una monografia su tutta la filosofia dello Stilese.

In Campanella c'è un precursore ben più vicino, che il Bruno, del Cartesio. Nel *cognoscere est esse* e nel *notitia sui est esse suum* dello Stilese c'è già quella identità originaria di soggetto ed oggetto, che è il carattere proprio della filosofia moderna. Ma il Campanella è anche precursore del Locke e della direzione empiristica; perchè se ha il principio comune con Cartesio, in lui il principio ha una forma opposta a quella che il principio ha in Cartesio: per questi il soggetto è pensiero, per lui senso. E per lui oltre la *notitia abdita sui*, tutta la conoscenza dei fenomeni avviene per una *notitia addita*, che è pura recettività, vera esperienza sensata.

Anche in Campanella, del resto, questi sono germi non sviluppati. Paragonando la sua teorica con le principali della filosofia posteriore, lo Spaventa dimostra che il Campanella, movendo dal principio della soggettività, non appartiene a nessuna di esse in particolare, ma partecipa di tutte; e in ciò consiste il suo difetto, ma, pel suo tempo, anche il suo pregio.

Sulla teorica della conoscenza è fondata, come aveva notato anche il Ritter, la metafisica del Campanella; e ne riproduce la dualità inconciliabile.

Come in quella l'autore non riesce a mostrare l'unità della *cognitio abdita* e della *cognitio addita*, così in questa non riesce a conciliare i due principii dell'essere e del non-essere. La *cognitio addita* è infatti il non-essere; perchè l'essere coincide, — abbiamo visto, — con la *notitia sui*, che è la cognizione originaria,

(1) *Saggi*, pag. 135 n.

costitutiva ed essenziale dello spirito. Epperò, inconciliabili la *cognitio adbita* e la *cognitio addita*, inconciliabili dovevano egualmente apparire l'essere e il non-essere. E quindi il Campanella non intende la natura del finito (non-essere), che considera come assolutamente opposto all'infinito (essere), quindi destituito d'ogni realtà, un puro nulla. Sicchè finisce in lui per sparire la stessa opposizione, dileguandosi il finito, che non s'è potuto spiegare; e il metodo del Campanella non perviene se non all'essere puro, che solo *è* ed è s e m p r e: semplice identità, senza ombra di differenza. Se non che Campanella stesso, quando crede di potersi riposare nella contemplazione di questo puro essere, si accorge che esso è più incomprensibile ancora di quella mescolanza di essere e non-essere, che gli era attestata dalla coscienza di sè e delle cose; perchè esso è talmente semplice, che diventa ineffabile; ogni parola importerebbe una determinazione, cioè una negazione, una differenza; laddove il puro essere è negazione d'ogni determinazione, d'ogni negazione, d'ogni differenza. La conchiusione è che l'infinito non si comprende più del finito; che in realtà noi non comprendiamo nulla, e tutta la nostra scienza è semplice congettura, un'ombra, anzi una tenebra continua.

Quando noi siamo giunti al concetto dell'essere semplicissimo, dice perciò il Campanella stesso, ha termine la prima tenebra, che è la scienza del finito, e comincia l'altra, che è l'abisso della luce divina (1) che non illumina, ma abbaglia. Lo Spaventa dimostra come la metafisica del Campanella faccia fortemente sentire il bisogno della dialettica, il cui difetto rende così evidente il vizio fondamentale di metafisica (2).

Con questi studi lo Spaventa risolveva la prima parte del problema propostosi, della circolazione del

(1) *Met.* VIII, 1 art. 1; SPAVENTA, *Saggi*, pag. 116.

(2) I caratteri generali della filosofia del Campanella furono dallo Spaventa magistralmente descritti nella *Filos. ital.* lez. IV.

pensiero italiano: provando come in Bruno, precursore di Spinoza, e in Campanella, precursore di Cartesio e di Locke, si contenessero i germi della filosofia moderna.

Del Bruno avrebbe voluto, oltre che esporre tutta la filosofia, narrare anche la vita (1); e per mezzo del Villari s'accordava col Le Monnier di Firenze per una ristampa illustrata delle opere italiane del Nolano, essendo divenuta assai rara quella del Wagner (2). A ciascuna di esse aveva in animo di premettere un riepilogo simile a quello fatto degli *Eroici furori* (3), onde si giovasse ogni sorta di lettori per l'intelligenza dell'autore. Ma la ristampa poi, non so per qual ragione, non fu più fatta; e intorno alla vita del Bruno lo Spaventa ebbe soltanto occasione di scrivere più tardi, come vedremo, un breve saggio quando la biografia fu scritta da Domenico Berti (4), ma in modo che allo Spaventa non piacque (5).

Veniamo ora alla seconda parte del problema intorno alla filosofia italiana.

Nel 1855 lo Spaventa conservava ancora il suo sfavorevole giudizio sul Rosmini. Anzi nel maggio di quell'anno imprendeva una vivace polemica (vivente ancora il Rosmini) per ribattere le aspre critiche mosse in un suo recente libro dal Roveretano, con più passione che discernimento, alla logica di Hegel (6). Dove di Hegel si faceva un ciarlatano e de' discepoli tante « pecore o pecorelle..., delle quali già udiamo qualche belato anche nell'umile nostra Italia ». « Queste

(1) *Saggi*, pag. 141.
(2) CROCE, pag. 180.
(3) Vedi Lettera di Silvio al fratello del 4 maggio 1855 (CROCE, pag. 180).
(4) Pubblicata dapprima nella *Nuova Antologia* del 1867, e in un volume a parte l'anno seguente, Torino, Paravia. Nel 1889 uscì una nuova edizione riveduta e notabilmente accresciuta.
(5) Vedi nella *Bibliografia*, n. 96.
(6) Nella *Logica*, Torino, Pomba, 1854; prefazione e *passim*.

sono ingiurie belle e buone », protestava lo Spaventa. « A che giovano? A niente, se non a dimostrare lo stato d'animo di chi le ha scritte. Il lettore dirà: Rosmini ha una gran collera contro Hegel, come sogliamo averla noi altri uomini contro una cosa che ci reca fastidio e che noi crediamo di toglierci davanti con semplici parole più o meno vivaci. Ma passata la collera, ci accorgiamo che la cosa ci è ancora ed è più potente di prima contro di noi. E se facessimo l'esame di coscienza, vedremmo forse che la collera è nata dal sentimento confuso e involontario, che noi siamo al di sotto della cosa. Nessuno potrà credere che Hegel sia un ciarlatano, e neppure che gli hegeliani tedeschi siano pecore, anche quando chi giudica così è un Rosmini. E anche noi poveri studenti perchè trattarci di questa maniera? Noi siamo pecorelle, perchè cerchiamo la verità e crediamo che si trovi piuttosto nel sistema di Hegel che in quello di Rosmini: tale è la nostra colpa. Per la stessa ragione potremmo essere chiamati pecore, se fossimo rosminiani. Ma il vero in tutto questo è, che noi, quando abbiamo cominciato a studiare Hegel, eravamo già pecore da un pezzo: ciò che ci ha fatto tali non è stato Hegel, ma qualche altra cosa che già ci era in Italia, quando non ci era Hegel » (1). — E con i testi alla mano, lo Spaventa provava che il Rosmini « ha frainteso, storpiato e letto sbadatamente Hegel. Ha confuso l'introduzione o l'anticipazione della scienza con la scienza stessa; e pure sapeva o avrebbe potuto e dovuto sapere, che le proposizioni hegeliane, che egli chiama gratuite e arbitrarie, non sono che semplici enunciazioni di risultati della scienza (2). Voleva provare che Hegel

(1) *Hegel confutato da Rosmini* (Bibliografia, n. 25); nel vol. *Da Socrate a Hegel*.
(2) Rosmini evidentemente non conosceva di Hegel che la piccola Logica dell' *Enciclopedia*, e la sola prefazione della Grande, che cita infatti una volta; e rivolge la sua critica contro alcune proposizioni dei primi paragrafi dell'*Enciclope-*

ignora la natura delle idee; e non ha fatto altro che provare che egli stesso non sa che cosa sia l'Idea hegeliana. Credeva di dimostrare la falsità del movimento, dell'Idea, e non è riuscito ad altro che a confondere l'idea con le sue idee, rinnovando l'esempio di quel tale che scambiava Voltaire col suo proprio berretto ».

Chi conosca i motivi psicologici e storici di queste critiche del Rosmini contro i filosofi tedeschi, e sappia quanta austerità e purità fosse nei suoi intendimenti morali, non può dubitare della sua buona fede, pur tra i gravi difetti di questi suoi giudizi. Ma l'asprezza di questi giustifica pure la risentita risposta dello Spaventa; e spiega anche il perchè di taluni acerbi apprezzamenti che egli un anno appresso esprimerà in una lettera privata sul conto del pio filosofo roveretano.

Il quale forse non potè leggere l'articolo dello Spaventa uscito al principio di giugno; perchè venne colpito dal male, che gli troncò la vita il primo giorno di luglio. Nè lo Spaventa fece seguire a questo « primo saggio » gli altri. Ma Niccolò Tommaseo, con la corriva leggerezza che gli era propria, in un'affettuosa commemorazione del suo grande amico uscì a dire: « Non sarebbe il Rosmini entrato, cred'io, in lunga guerra per comprovare quant'egli nella *Logica* disse dell'Hegel con parole a dir vero acri troppo e al tedesco e ai pochissimi italiani seguaci di lui; non però più severe del giudizio, che senza prove nè citazioni, ma non senza ragione, ne porta nel *Rinnovamento* il Gioberti. Un difensore dell'Hegel, dimenticando il Gioberti, raccolse i detti del Rosmini severi, non badando a quelli che in parte li temperano.... Ma, notando nella versione del Rosmini data di alcuni passi dell'Hegel una qualche improprietà, o se così piace, sbaglio, non riuscirà a dimostrare che quegli non abbia inteso lo spirito e le conseguenze della dottrina hegeliana; le quali sono dimostrate e dalla stessa traduzione corretta, e dalle più compiute citazioni del seguace » (1). Provocanti parole, alle quali lo Spaventa non seppe resistere. Riprese la penna ed ebbe ragione di far notare al Tommaseo, che, rispondendo al Rosmini, ei non aveva nessun obbligo di occuparsi anche del Gioberti; che non è vero, nè era possibile che « i detti severi » del Rosmini contro Hegel fossero temperati da altre espressioni laudative; che era rimasto provato all'evidenza che il Rosmini, per i difetti della sua critica, non aveva inteso lo spirito e le conseguenze della dottrina hegeliana; che, se era possibile che la traduzione genuina e le più compiute citazioni del testo di Hegel confermassero l'interpretazione e l'apprezzamento del Rosmini, certamente dimostravano pure un'altra cosa, che il Tommaseo non avrebbe dovuto passare sotto silenzio: aver fatto dire il Rosmini all'Hegel, ciò che questi non si era mai sognato di dire; che la critica del Gioberti è molto meno severa di quella del Rosmini; e che infine aveva torto il Tommaseo a dare per buona la critica del Gioberti, destituita d'ogni prova. E in quante inesattezze il Gioberti del *Rinnovamento*, sul conto del Rousseau e dello Hegel incorra dove parla degli « errori che infettano le dottrine popolane », lo Spaventa dimostra con la citazione di testi espliciti e chiarissimi. Erano le prime lezioni date in Italia contro chi si faceva a combattere Hegel senza conoscerlo.

Rosmini e Gioberti apparivano tuttavia al filosofo abruzzese avversari, e nient'altro che avversari, del pensiero tedesco, donde, secondo lui, veniva la luce. Che dire del Mamiani? « È divenuto un pedante di prim'ordine » scriveva al fratello il 1° dicembre 1855; « e non bada più che alla bella frase ed ai suoi superlativi ». Nè mutò mai sostanzialmente tale giudizio.

Del Rosmini invece nuovi studi gli fecero scoprire

---

dia (che, com'è noto, comincia appunto dalla logica) appartenenti a una breve introduzione all'*Enciclopedia* stessa.

(1) N. Tommaseo, *A. Rosmini*, nella « Riv. Contemporanea », Torino, 1855, ann. III, vol. IV, pag. 25.

alcuni lati che gli erano prima sfuggiti. Nella stessa lettera annunzia di avere scritto per la *Rivista contemporanea* un lungo articolo su Kant (1), e pensava di scriverne uno su Fichte, un altro su Schelling e almeno tre su Hegel: 1. *Dottrina della scienza* (fenomenologia). 2. *Organo* (logica). 3. *Etica.* Nell'articolo su Kant, ho mostrato (diceva in questa lettera confidenziale) «specialmente che tutto ciò che vi ha di buono nel Rosmini (la percezione intellettuale, il sentimento fondamentale ecc.) è tolto da Kant, senza che il ladro ne dica niente. Per vedere sino a che punto arriva la mala fede o l'ignoranza di costui, bisogna leggere ciò che dice di Kant e ciò che egli pretende di fare di più: questo di più, e altro ancora, ci è in Kant, e il Rosmini ce lo vende come roba propria». — Fatto esattamente e acutamente osservato, che basterà più tardi a mettere in valore e restituire nel suo vero significato storico la filosofia rosminiana; quantunque accompagnato da un giudizio sulla persona, che lo stesso Spaventa non avrebbe mai più ripetuto, e che si mutò infatti in una valutazione sempre più equa, per cedere infine alla giusta ammirazione delle eminenti doti intellettuali e morali del Rosmini. Intanto, quella filosofia rosminiana, che nel 1852 appariva tuttavia allo Spaventa un'artificiale evocazione della Scolastica e un tempio vuoto donde il Dio vivente è fuggito, ora comincia ad avere alcunchè di «buono», non importa se rubato a Kant. Era sempre un merito rubare ciò che tutti ancora non credevano rubabile!

Così Kant come Rosmini, quando criticano l'empirismo e l'intellettualismo, non intendono negar assolutamente l'uno o l'altro di questi indirizzi, ma conciliarli in un sistema più perfetto che li comprenda entrambi come suoi momenti. Evidentemente, la critica che il Rosmini fa della sintesi a priori

(1) Uscì poi nella *N. Enciclopedia popolare* del Pomba nel 1860.

mostra che egli non è andato più in là della *Introduzione* alla *Critica della Ragion pura;* donde l'errore di intendere la sintesi come l'unione di due concetti già belli e formati, senz'accorgersi che, se così fosse, converrebbe negare da cima a fondo tutta la Critica. Il cui problema è quello appunto propostosi dal Rosmini nel *Nuovo Saggio:* la formazione stessa dei concetti. E la percezione intellettiva del Rosmini corrisponde precisamente alla sintesi a priori.

Il pensiero, per Kant, è attività costruttiva; e parimenti, pel Rosmini, solo il senso è passivo; ma l'intendere, che non è l'intuire l'Ente, ma il giudicare, è attivo e produttivo (1). Nè manca nel Roveretano quell'unità originaria, ch'è principio e condizione d'ogni sintesi conoscitiva, l'appercezione originaria del Kant; che altro infatti è quel sentimento fondamentale, unità intima, che in sè comprende la sensitività e l'intelletto, avanti le loro operazioni, e che è fornita di attività sintetica primitiva?

Questo è il buono, che il Rosmini prende manifestamente dal Kant. E lo Spaventa lo dimostra con prove così minute e precise, che tutti i critici che hanno tentato di scalzare questa tesi vi hanno girato intorno, ma non l'hanno mai neppure toccata (2). S'è detto e si continua a ripetere: ma «Kant considera le determinazioni del pensiero come puramente soggettive, e il Rosmini come anche oggettive»; e poi «Kant ammette molte forme originarie, e il Rosmini ne ammette una sola». È vero; ma questa differenza l'aveva vista prima di tutti lo stesso Spaventa, al quale appunto appartengono le parole ora citate; ed egli l'aveva detta essenziale. Ma egli aveva anche notato, che la pura soggettività in Kant è un presupposto contradittorio al concetto dell'unità ori-

(1) *Scritti filosofici*, pag. 38.
(2) Contro le critiche di F. Acri vedi Fiorentino, *Filos. contemporanea in Italia,* Napoli, Morano, 1876, pagg. 205-57.

mettono, a me non fa nulla che da questo punto vadano a risultati diversi; la battaglia e la critica sarà appunto intorno a ciò che bisogna farne di questo punto comune per la soluzione del problema che più o meno è lo stesso per tutti: la verità del sapere ». Ora tanto Galluppi quanto Rosmini ammettono questa certezza sensibile (*ist da*: universale *ist* e particolare *da* in un'unità immediata); l'uno nella s e n s a z i o n e (1), l'altro nella p e r c e z i o n e i n t e l l e t t i v a. Dato questo punto comune, chi ha ragione? Hegel o costoro? Questo l' argomento per un' introduzione al suo lavoro sulla Fenomenologia; salvo a trattarne per disteso, in un libro a parte.

Dopo essere stato immerso nella meditazione della severa opera hegeliana, con isforzo passava agli scritti magniloquenti del Gioberti. Non gli « era mai piaciuto »; ma ora gli sembrava affatto un fanfarone. Non vi trovava niente di filosofico; nessuna grande veduta, nessun criterio storico; chiacchiere, fantasticherie, un dommatismo perpetuo. Pure perseverò a studiarlo, desiderando collegarne la critica al lavoro suddetto; e il 25 gennaio 1858 scriveva al fratello, che gli pareva di veder già « tante cose », in quello studio. E s'applicò tanto al Gioberti che dimenticò il primo assunto, per cui gli si era rivolto; e s'addentrò in un esame della filosofia giobertiana lungo, profondo, da farne un'opera a parte. L' 8 febbraio diceva di aver pensato e scritto molto sul sistema giobertiano, ma di non avere ancora finito, sebbene ci lavorasse da un mese. « Avea cominciato, come in parentesi, a trattare un punto particolare di una quistione; questo mi ha menato ad un altro, e così via via, e scrivo, scrivo, e non ho ancora finito. Non so cosa conchiuderò. Ho la testa agitata, prendo note; mentre scrivo una cosa, me ne viene in mente

(1) Vedi l' importante osservazione dello Sp. sul valore di questa funzione in Galluppi, contro le critiche del Colecchi, in CROCE, pag. 234.

un'altra, lascio quella e poi ci ritorno; è come una circolazione senza fine » (1). E tutto il '58 proseguì in questo lavoro. Nella lettera, ora citata, non riusciva ancora a un giudizio benevolo del filosofo subalpino; mà accennava già a quello che sarà uno dei capisaldi della sua critica: la parentela del Gioberti con lo Spinoza; che allora tornò a studiare, per definire meglio la « gran dose di spinozismo » (2), che scorgeva nel Gioberti.

Ma la conoscenza allora fatta delle Postume (1856-57) fece sì ch'ei cominciasse a mutare opinione intorno al valore speculativo del Gioberti e a « riconciliarsi » un po' con lui. E in una sua lettera del 2 settembre 1858 si trova compiuto il concetto che sul Gioberti lo Spaventa sosterrà poi sempre contro i giobertiani. Infatti ha finito il suo lavoro; e non gli resta se non correggerlo e copiarlo. Dalle prime opere alle Postume vede un grandissimo progresso e rileva con giusta soddisfazione che « studiando la prima forma del sistema, *egli* aveva notato molte imperfezioni e fatto vedere il modo di compierle dialetticamente. Ebbene: questo stesso compimento trovava nelle Postume: è Gioberti che critica se stesso » (3). Di qui la giustificazione del carattere costruttivo, che ha la sua critica del Gioberti.

Attese sulla fine del 1858 e al principio del seguente anno a correggere l'opera; ma non potè trovarle un tipografo (4). Solo nel 1863 gli sarà dato stamparla a proprie spese, dopo averne anticipato un piccolo sag-

(1) CROCE, pag. 244, 249.
(2) Lett. 18 maggio 1858 (pag. 258).
(3) CROCE, pag. 263.
(4) Il CAMERINI, amico e compagno di lavoro dello Spaventa, in una delle « Corrispondenze » che mandava da Torino al *Crepuscolo* del Tenca, il 17 agosto 1858 dava questa notizia: « In filosofia si maturano due bei lavori: un *Dizionario delle scienze filosofiche* per Ausonio Franchi, e gli *Studi sui filosofi italiani recenti* per Bertrando Spaventa. Il Gioberti è bello e finito e forse non tarderà troppo ad uscire. Questi due lavori si fanno per soscrizioni.... ». (*Crepuscolo* del 22 agosto 1858, p. 538).

gio in un articolo da enciclopedia e nelle lezioni che raccolse in volume nel 1862 (1).

La *Filosofia di Gioberti* uscì, adunque, alla luce quando le idee già da lui cominciate ad esporre sul Gioberti nell' Università napoletana incontravano accaniti oppositori nei giobertiani, onde pullulava allora, come vedremo, quella città. Ai quali lo Spaventa rimproverava nella prefazione dell' opera, di usar troppo certe frasi generali, distenderle e gonfiarle così, da trasformarle in veri globi aerei, e a cavallo di queste formole volare sublimi rompicolli per lo spazio infinito, ma sempre più vuoto. « Da tanta altezza non si vede nè quel che è, nè quel che fu; nè la terra nè gli abissi; si viaggia in filosofia, come viaggiavan una volta gli eroi di monsignor Turpino. Come si fa a richiamarli alla realtà delle cose, o almeno ad apprestare un paracadute a' più renitenti? ». Il suo paracadute era stato già preparato cinque anni innanzi. Sicchè, — è bene notarlo, — la sua non è opera polemica; sebbene qua e là qualche nota sia stata aggiunta e qualche frase introdotta nel testo (nel 1863) a saettare i nuovi avversari. È libro serenamente critico e ricostruttivo.

Ecco la tesi dell'autore. Tutto il sistema del Gioberti, nelle prime opere da lui stesso pubblicate, è travagliato da una contraddizione fondamentale, che si dirama in tutte le singole parti del sistema; il quale nelle opere postume manifesta chiaramente la tendenza a risolverla mediante una correzione che dà diritto al critico — poichè le Postume ci rimasero imperfette — di compiere e inverare la sua costruzione, rimovendo tutte le contraddizioni e giungendo a un risultato positivo.

La contraddizione fondamentale deriva da ciò: che nel Gioberti la teoria della conoscenza è inadeguata alla sua metafisica, anzi è con essa in aperto e stridente contrasto; il principio e il metodo di questo sistema sono, dice lo Spaventa, di tal natura, che l'uno esclude l'altro. Il principio è l'Assoluto, che, pel doppio giro della famosa formula (l' Ente crea l'esistente, e l'esistente ritorna all' Ente) è mediazione o relazione assoluta verso se stesso. E in questo principio s' impernia la metafisica giobertiana. Il metodo è l' intuito immediato dell' Ente che crea l'esistente, e dell'esistente che ritorna all' Ente; e con questo metodo si costruisce la gnoseologia del Gioberti. Dunque, da una parte, mediazione assoluta (spirito); dall'altra, assoluto immediato (essere): la incongruenza non potrebbe esser maggiore. Si ha una forma e un contenuto tra loro repugnanti. L'oggetto dell' intuito è una sintesi di Ente e di esistente, di intelligibile e di sensibile. L' intuito dovrebbe quindi essere unità originaria di opposti, di senso e intelletto; invece nel primo Gioberti è semplice facoltà dell' intelletto; e senso ed intelletto son dati come potenze « parallele, primitive, differentissime essenzialmente e sostanzialmente ».

Nella *Protologia*, al contrario, si sente il bisogno d'un intuito ben diverso; e non si ammette più una dualità inconciliabile di senso e intelletto, anzi una vera identità, che si realizza sviluppandosi; per cui il senso non è più se non un intelletto implicato, e l'intelletto un senso esplicato (1).

Così nel primo Gioberti l' intuito, per l'esigenza dell'oggettività nel conoscere, dell'ontologismo, esclude ogni coscienza di sè; e c' è bisogno della riflessione per [illegible]are dell' intuito un vero sapere. Quindi altre contraddizioni; corrette dal secondo Gioberti. Il quale, nella *Protologia* introduce nello stesso intuito l'autocoscienza, facendo di quello una riflessione originaria, un atto solo con un doppio termine: se stesso e l' Ente; e il vero ontologismo viene ad essere una cosa stessa

(1) Già l'A. stesso avvertiva (pag. VIII) che la *Prolusione e Introduz.* (1862) « fu scritta molto dopo la presente opera ».

(1) Vedi *Protol.* (ed. cit.) II 8; cit. dallo SPAVENTA, pag. 4, n. 3; e cfr. pag. 58 n.

col psicologismo trascendente e torna perfino in grazia quel Cartesio accusato nella *Introduzione* di aver corrotto la filosofia moderna col suo psicologismo; quel Cartesio già fatto segno a' più forti motteggi e a' vituperii più acerbi.

Lo Spaventa riscontra in tutti i gradi del conoscere (intuito, riflessione psicologica e ontologica, rivelazione, parola e sovrintelligenza) manifeste contraddizioni: tutte derivanti dal difetto fondamentale, di non concepire lo spirito come reale unità e reale differenza, attività che, distinguendosi originariamente in se stessa, si conserva sempre una e identica a sè, pur nella distinzione: Io insomma, che non conosce l'oggetto, se non conoscendo se medesimo. E accenna alla soluzione che queste contraddizioni ricevono o par debbano ricevere nelle Postume.

Si veda dunque con quanta ragione allo Spaventa sia stato fatto carico di aver considerato « le due dottrine », quella del primo e quella del secondo Gioberti, « non come due fasi successive del suo svolgimento intellettuale, ma come momenti simultanei d'una contraddizione unica e d'un solo pensiero »; e di aver moltiplicato le contraddizioni del Gioberti « esponendo le sue differenti opinioni su ogni parte della scienza come se appartenessero a una stessa filosofia, opponendole le une alle altre senza tener conto delle differenti epoche e degli scopi differenti ai quali si riferiscono » (1). Come? Non disse lo Spaventa, che par che il Gioberti abbia contemplato il mondo con due occhi diversi, e pensato con due diversi pensieri, accennando appunto alle differenze tra la prima e la seconda forma del suo filosofare? (2).

V'ha nel Gioberti due filosofie, come in Schelling e in Lamennais, è vero: ma il primo a dimostrarlo, e a farne la base di tutta una mirabile costruzione, era stato lo

(1) L. Ferri, *Essai sur l' hist. de la philos. en Italie au XIX siècle*, Paris, 1869 II, 195, 197.
(2) *Op. cit.*, pag. 20, e cfr. per un esempio pag. 53 n.

Spaventa; il quale, — per citare uno de' tanti passi del suo libro, che qui farebbero al caso — dopo aver riportato un luogo notevolissimo della *Protologia*, dove si parla dell'attività creativa dialettica della riflessione, scrive: « Questo luogo ed altri simili delle *Postume* contengono come il punto di conversione o una nuova piega della mente di Gioberti; sono un'ingenua confessione della insufficienza della sua prima maniera di filosofare, ed una condanna perentoria di quel che il maestro con tanta enfasi e i discepoli con tanto fracasso hanno chiamato il puro ontologismo. Se Gioberti non fosse morto così presto, e avesse avuto il tempo e l'agio di raccogliersi in se stesso e ordinare in una forma scientifica tutto quel gran caos delle Postume, sarebbe stato uno spettacolo davvero curioso il vedere l'accoglienza, che tutta la gran folla raccolta sotto la bandiera dell' Ente avrebbe fatto al sistema del psicologismo trascendente. Quante innocenti illusioni sarebbero cadute! Quanti castelli in aria, quante gran riputazioni non sarebbero ora altro che *pulvis et umbra!* » (1). Se questo non è parlar chiaro, non so come si potrebbe dire più chiaramente che la filosofia del Gioberti nelle Postume è una filosofia ben differente da quella esposta nelle opere anteriori. Le contraddizioni lo Spaventa le rileva appunto in queste opere anteriori; e nelle Postume ne addita la conciliazione. Egli è che i libri dello Spaventa aspettano ancora di essere studiati e meditati con la necessaria diligenza.

Non avendo nella sua prima maniera un'adeguata teorica della cognizione, era inevitabile che il Gioberti riuscisse al dommatismo: cioè al presupposto, che « il concetto sia tale, che l'esistenza dell'oggetto sia contenuta nel concetto stesso ». Infatti, come costruisce la sua formola? Ciò che io penso, egli dice, è vero. Ma pensare è giudicare, — come avevano insegnato

(1) *Prolus. e introduzione*, pagg. 144-5 (*La filos. ital.*, p. 187).

Kant e Rosmini; — dunque, l'oggetto del pensiero, l' Idea, è in sè un giudizio. Quindi la formola. E lo Spaventa con ingegnose analisi esamina ciascuna delle prove addotte dal Gioberti per ciascuno dei tre termini della formola; i quali non possono presentarsi in un organismo, nè dimostrare la propria necessità perchè dati dall' intuito immediato. Il Gioberti parla d' intuito dell' Idea assoluta; ma Idea assoluta vuol dire che il principio della verità ed evidenza non è la semplice evidenza, non è la semplice presenza dell'oggetto innanzi allo spirito, secondo vuole questa *philosophia pigrorum*, come lo Spaventa chiama (1) l'ontologismo del primo Gioberti.

Da questo dommatismo un altro vizio capitale del sistema. L' intuito giobertiano non è più l' intuito platonico. Questo era opposizione assoluta di oggetto a soggetto; invece del dommatismo giobertiano è radice il presupposto che l'essere si conformi alla mente; e la formola è fondata nell' intuito; l' Ente è creatore dell'esistente, perchè tale io l' intuisco. L' intuito giobertiano ha qualche cosa del moderno soggettivismo (2); e ravvicina il dommatismo del filosofo torinese e quello dello Spinoza. Il quale, anche lui, presuppone la conoscenza della sostanza, che definisce, non prova. Con questa differenza, che lo Spinoza attribuisce la cognizione della sostanza alla riflessione speculativa, laddove il Gioberti ne fa una funzione primitiva dello spirito naturale. Questi tuttavia, pel contenuto della sua formola, può ben dirsi uno spinozista, pur con tutta la sua inclinazione al platonismo.

Spinoza, nonostante la sua teorica della cognizione (con i tre gradi: intendimento sensibile, intendimento logico e ragione; ossia conoscenza de' modi, della

(1) Pagg. 181, 210 n.

(2) « In una parola, la certezza greca, la evidenza, si fonda nell'*oggetto*; la moderna nel *soggetto*, nella intimità dello spirito a sè stesso » (pag. 219).

connessione dei modi e della sostanza) si eleva alla sostanza per un'astrazione subitanea dalla coscienza volgare; sicchè il suo Dio è immediatamente Dio; sostanza, non spirito. Quindi Dio solo è reale, e le cose, come tali, non sono reali. Orbene, in questo rapporto tra Dio e le cose, fra l' Ente e le esistenze, per cui la cosa non può essere se non modo della sostanza, e questa è l'unica realtà; in questo rapporto consiste lo spinozismo giobertiano.

Ma in Gioberti v' ha due spinozismi: il falso e il vero spinozismo, secondo la diversa maniera d' intendere l'atto creativo. Perchè in Gioberti talvolta s' intende al modo più volgare, distinguendosi due tempi, il primo anteriore alla creazione, che comincia col secondo; e nel primo ponendo l' Ente solo, cui nulla manca, perchè non pure è tutto sè, ma è tutto il possibile, e in sè contiene le idee delle cose, assolute, eterne; tipi, originali, non copie. Sicchè la creazione riesce non solo un fatto del tutto arbitrario, ma anche un deterioramento. « Se io posseggo la Madonna della Seggiola di Raffaello, che m' importa », dice lo Spaventa, « di quelle orribili copie che si vendono sui muricciolí a un soldo l'una? Non sono esse anzi una profanazione? E tanto peggio, se io medesimo mi divertissi a fabbricarle e mandarle attorno ». E questa maniera di intendere la creazione non è solo nella *Teorica del sovrannaturale*, ma anche nell' *Introduzione*, nel *Bello*, e negli *Errori*. Dio è semplice sostanza, non causa. Questo il falso spinozismo giobertiano.

Ma nella stessa *Introduzione* trovi anche un miglior concetto di Dio e della creazione. Dio vien concepito come sostanza causa, Ente creante; la creazione, in quanto produzione ideale, intrinseca all' idea stessa. L' Ente in sè è una entità astratta; nella concretezza sua, egli è causante; e il mondo acquista perciò il suo valore, se non come singoli m o d i particolari, come *ordo et connexio rerum*, la realtà della natura naturante attuandosi nella naturata. Manca ancora, sempre

per colpa del metodo, il concetto del processo; e quindi non si vede come l'attività della sostanza debba dispiegarsi nella infinità dei modi, non si scorge la connessione di questi con la natura naturata. C'è la identità, non la differenza; l'immediatezza, al solito, in luogo della mediazione; la sostanza invece dello spirito. La sostanza è causa; ma *causa sui*, non di altro da sè (1). E questo è il vero spinozismo giobertiano. Ma l'intrepido animo dello Spinoza, per quella sua f e d e che è s a p e r e, poteva acquetarsi in un Dio sostanza, non spirito; Gioberti non si contenta di quello che sa; il contenuto della sua fede è superiore a quello del suo sapere; egli è spinozista come filosofo, e cristiano come credente; e l'essenza del cristianesimo è la fede nello spirito. La scienza del Gioberti rimane quindi essenzialmente in contraddizione con la sua fede, e — in quanto questa si specchia nella sovrintelligenza, — con se stessa. Ma in questa contraddizione la mente del filosofo non può permanere, e lo spirito deve o identificarsi con la sostanza (spinozismo), o essere inteso come tale, e di sovrintelligibile farsi intelligibile, anzi l'Intelligibile (hegelismo); o la scienza distrugger la fede, o la fede farsi scienza. Ora il Gioberti «è uomo troppo moderno, perchè possa eleggere lo spinozismo; il quale.... non è che un momento e come un ponte di passo nello sviluppo del suo pensiero filosofico». Egli non può più

(1) Delle due distinzioni della sostanza spinoziana, l'una per cui è *causa sui* (*natura naturans* e *natura naturata*), l'altra per cui si costituisce come estensione e come pensiero, solo la prima, secondo lo Spaventa, è reale e la seconda è puramente estrinseca. E però han torto tanto l'Hegel e l'Erdmann che interpetrano la sostanza come assoluta indifferenza, quanto il Fischer, che ammette come reale la distinzione (pagg. 384-9). La distinzione c'è, ma non è dedotta dal concetto della sostanza. La sostanza è *causa sui*; ma «il causare e il modo di causare (naturare) non si connettono intimamente al *contenuto* dell'estensione e del pensiero» (pag. 388). Vedi su questo punto FIORENTINO, *Op. cit.*, pag. 310 e ss.; e una mia nota all' *Ethica* di Spinoza, Bari, Laterza, 1915, pag. 298-302.

retrocedere; e progredendo, è chiaro ormai quale sarà la sua mèta; romperà le barriere prima credute insuperabili e porterà, dice lo Spaventa con la commozione che lo sorprende spesso in mezzo alle più severe analisi, porterà «la fiaccola della libera ragione nella sacra selva dei divini oracoli». Ciò avverrà nelle Postume. Nelle precedenti opere lo spinozismo non viene superato se non col dommatismo della rappresentazione nella fede. Quindi il misticismo, come complemento dello spinozismo.

E allo studio del misticismo del primo Gioberti è consacrata l'ultima parte dell'opera; dove sono esaminate tutte le questioni intorno alla certezza e all'origine delle idee

La certezza può essere di due specie, fondata nella scienza o nella fede. Ma in quanto essa si adegua al pensiero oggettivo, poichè questo non è niente d'immediato, la vera certezza non può essere intuito, fede, ma mediazione, scienza. In verità, adunque, non vi ha che una sola certezza. Fuori della scienza v'è soltanto la f e d e; fede nel senso, nell'esperienza, nel ragionamento ecc.; perchè la fede consiste «nell'ammettere immediatamente ciò che in sè è mediato», come fa appunto la coscienza ordinaria. La filosofia, invece, deve cominciare dal dubbio, non per annullare il contenuto della fede, della coscienza ordinaria; ma per dargli un'altra forma, per trafisgurarlo.

Lo Spaventa qui evidentemente non ricostruisce un astratto pensiero, ma spiega o comprende se stesso attraverso la storia della sua personalità.

Se la relazione tra l'Ente e l'esistente menava f i l o s o f i c a m e n t e il Gioberti allo spinozismo, egli s'appigliò da una parte alla teoria della rivelazione, dall'altra a quella della parola (effetto della stessa rivelazione); e così con l'una cercò di spiegarsi il passaggio dall'Ente agli esistenti nell'ordine ontologico; con l'altra il passaggio nell'ordine psicologico ossia l'origine delle idee particolari. Ma il concetto puramente rappresentativo della creazione, fornitoci dalla rivelazione, ci mette innanzi a un asso-

luto dualismo: di qua il finito, di là l'infinito, e in mezzo un abisso: la creazione. La quale, in fondo, non è se non negazione assoluta della relazione. Ma relazione, — come insegna la logica di Hegel, — vale essenza; e se l'essenza per eccellenza è Dio, la creazione, infine, importa la negazione di Dio.

Ecco a quale conseguenza conduce il proclamare, come fa il vecchio Gioberti, la creazione un mistero. Hai l'unità come opposizione; senti il bisogno della conciliazione; e la credi, ma non la concepisci, non la pensi. «La fede è l'impotenza del pensiero come conciliatore; perciò chi pensa veramente, non si contenta di credere. Quindi la fede ha in se stessa il germe della sua dissoluzione; il pensiero che pensa la differenza, non si appaga di credere, cioè non pensare, l'unità, Dio, la Verità; vuol pensare anche questa, come ha pensato la differenza, e nel pensiero dell'unità la fede non è più fede, ma scienza. Si dice che la fede placa e calma lo spirito. È vero; ma calma lo spirito che non sente il bisogno di pensare assolutamente. La vera calma, la certezza, è nella scienza. La fede è quel Vero, a pie' del quale nasce il dubbio, che pinge noi di collo in collo».

Questa opposizione, che è sintesi senza vera e reale unità originaria, raccosta Gioberti a Kant. Sicchè, conchiude lo Spaventa, il Gioberti a Spinoza oppone Kant, quando sente il bisogno della differenza; e a Kant oppone Spinoza, quando sente il bisogno dell'unità. Ma il problema della filosofia era appunto questo: conciliare Kant con Spinoza, l'opposizione con l'unità. Questo problema non è risoluto dal primo Gioberti, la cui filosofia è una continua alternativa o altalena filosofica tra i due termini opposti (1).

Tale contraddizione è bensì risoluta dal nuovo Gioberti delle Postume; che doveva essere studiato nel secondo tomo dell'opera. Ma non fu mai pubblicato, quantunque certamente fosse già abbozzato, poichè egli qua e là vi si richiama nel corso del primo. Il suo pensiero sempre vivo si volse poi ad altra mèta; e la ricostruzione del nuovo Gioberti, che s'intravvede attraverso le critiche del vecchio, non vide più la luce. Egli vi avrebbe mostrato, giovandosi dei frammenti delle Postume, come in questo sistema del Gioberti, quasi compendiandosi la storia di tutta la moderna filosofia, la sostanza di Spinoza, mediante il kantismo, si trasformi nello spirito di Hegel. E la conclusione della filosofia italiana veniva quindi a coincidere col punto di vista accolto dallo Spaventa.

Importa la sua critica un rapporto storico tra Spinoza e Gioberti? Importa, come alcuno ha detto, che la filosofia di questo abbia una sua fonte principale negli scritti spinoziani?

Io noto, che prima di scrivere l'*Introduzione*, il Gioberti aveva con ogni cura studiato le opere tutte dello Spinoza (1), e le aveva profondamente meditate; tanto che, vincendo la sua avversione contro la bestia nera del panteismo, disse pure, in quel libro, lo Spinoza «filosofo sommo», a paragone di Cartesio «pensatore mediocre» (2).

Ma che dice lo Spaventa? «Gioberti non vuol essere nè spinozista nè hegeliano»: e quello tra il Gioberti e lo Spinoza non è che un paragone, il cui motivo deriva dal proposito dell'autore di ripigliare spesso «le fila di certe relazioni della storia della filosofia, perchè solo così *egli* poteva determinare il posto reale di Gioberti nella storia stessa» (3).

Spinoza dunque nello studio del Gioberti è semplice termine di paragone.

---

(1) Eguale contraddizione tra kantismo e spinozismo, ed opposizione assoluta e identità astratta addita lo Spaventa nella dottrina su lo *Spazio e tempo nella prima forma della filosofia di Gioberti* (1864); negli *Scritti filosofici*.

(1) Vedi *Introd.* (ed. Losanna 1846), vol. I, nota 21, e II, nota 51, 52.

(2) *Introd.*, II, 237.

(3) *La filos. di Gioberti*, pp. 393, e XI.

Quanto poi al pensiero finale del Gioberti, brevi cenni lo Spaventa ne diede nell'articolo citato della *Enciclopedia*, e due in scritti del 1860 e '61 (1); il cui pensiero però risale agli anni stessi in cui fu elaborata la critica che si è qui riassunta; e appartiene pertanto, anch'esso, al periodo dell'esilio.

Nelle Postume osserva lo Spaventa, «il problema della filosofia è il problema dello spirito, e la sua nuova bandiera il psicologismo trascendente». Il Primo filosofico non è più l' Ente dell' *Introduzione*, ma il Creatore, la Relazione assoluta, cioè lo Spirito. L'ontologismo, onde il Gioberti della prima maniera, il Gioberti dei giobertiani, menava tanto rumore, è annullato. Per il nuovo Gioberti «Essere è pensare, pensare è creare, creare è rivelare se stesso»; tra reale e ideale c' è una perfetta uguaglianza, perchè reale è ciò, il cui essere è il suo conoscersi, e il cui conoscersi è il principio e la radice di tutto l'essere. In Gioberti così rivive e s' invera il concetto del Bruno: il concetto della infinità reale di Dio e della sua rivelazione nella natura. In lui l'ultimo grado cui s' è levata la speculazione italiana, coincide con l'ultimo risultato della filosofia europea, che è appunto il nuovo concetto dello spirito, il concetto di Dio come creatore (2).

---

(1) Vedi negli *Scritti filosofici*, la prolusione di Bologna, pag. 115 e sgg. e *Filos. ital.*, lez. IX.

(2) Il prof. R. MARIANO, eco del maestro Augusto Vera, si oppose a questo, come a tutti gli altri punti della tesi sulla circolazione del pensiero italiano nel suo saggio su *La philos. comtemp. en Italie*, Paris, Baillière, 1868. Non si peritò di scrivere che non si può *prendere sul serio* (pag. 127) la pretesa dello Spaventa circa le relazioni di Gioberti con Hegel. Secondo lui, con la critica dello Spaventa si potrebbe trovare il pensiero di Hegel nel νοῦς di Anassagora. Tranne qualche pensiero superficiale, «tout est dans Gioberti *pulvis et umbra*» (130). Ma sul Mariano cfr. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra filos. e religione*, 2ª ed., Bari, Laterza, 1921, pp. 147-57.

Ecco invece il giudizio di A. C. De Meis: «Leggo il *Gioberti* che è il tuo capo d'opera. Non arrivo a capire come possano dire che sei oscuro. Non è vero nulla: sei di una limpi-

Quell'anno stesso 1859, in cui fu scritta l'opera sul Gioberti, il 3 agosto, lo Spaventa consegnò agli editori della *Enciclopedia*, un articolo sul Galluppi; lucida esposizione della sua filosofia, che contiene il seguente importante giudizio:

Galluppi non vuol esser kantista; egli dà più volentieri la mano a Locke che al rivoluzionario filosofo di Könisberga. Ma l' ingegno e la forza del vero e dei tempi sono superiori al volere; egli è kantista suo malgrado, e quelle due sensibità rivelatrici dell' Io e del non Io (1), che devono avere assicurato al G. la fama di filosofo sperimentale e modesto, sono sotto altro nome i primi principii della *Dottrina della scienza*, e sotto la veste comune dell'empirista si scopre il moderno idealista. E la forza del vero e dell' ingegno contro il volere è tanta, che egli, non sa altrimenti fondare l'esistenza dell'universo e di Dio, — la quale è impossibile nell'empirismo, perchè dalla semplice percezione non si può derivare in nessuna maniera l'assoluto, sia come totalità assoluta di fenomeni naturali, sia come principio e fine della creazione, — se non violando lo stesso canone fondamentale dell'empirismo, cioè ammettendo nella natura stessa ed originalità dello spirito un'altra sorgente di cognizione, che non è la semplice percezione. E allora lo spirito nel conoscere gli si rivela come un'unità sintetica originaria, la quale crea dal suo proprio

---

dità miracolosa. Ma non si resiste a leggerti. Io non sono arrivato mai alla quinta pagina — ma ne avevo per tre giorni: poi facevo come il serpente boa, che dopo che s' è cibato con un mezzo bue, resta una settimana a digerire e non ha bisogno d'altro. Ma quello è un libro che basta e formare una generazione o due anche. E non ne parlano affatto! E Conti che trionfa su tutta la linea, e gli scimuniti che gareggiano con gli scimunitori!» (Lett. ined. a B. Spaventa, Bologna, 2 marzo 1863).

(1) La sensibilità interna e la sensibilità esterna; le quali somministrando la sostanzialità dello spirito e degli oggetti esterni, sono tutt'altro, dice il Nostro, che percezione sensibile; sono anzi *la semplice forma o il contenuto necessario ed originario della coscienza di sè*.

f o n d o alcune idee senza di cui egli non potrebbe pensare che gli oggetti particolari e isolati, e non si eleverebbe alla concezione dell'universo nè di Dio ; l' idea dell'assoluto è una produzione spontanea dello spirito. Vi ha di più : dopo di aver negato come un'assurdità manifesta, come una flagrante violazione del principio di contraddizione, l'esistenza dei giudizii sintetici *a priori*, cioè l'attività creativa dell' Io nell'ordine della conoscenza, perchè la percezione non dà nulla di assoluto, ricorre alla potenza produttiva della ragione, e trova nei giudizii sintetici *a priori* pratici il fondamento dei nostri doveri e obbligazioni (1).

La critica, adunque, della « sensibilità » galluppiana, accennata in una lettera del 1857, non fu più abbandonata ; anzi svolta diede origine a una più larga critica, con la quale si veniva a dimostrare, che già col Galluppi l'astratto empirismo prekantiano in Italia è superato, e che egli è già un kantiano come il Rosmini, sebbene con minor coscienza, per l'equivoco che c' è nel suo concetto della sensazione. E questo concetto, pressochè negli stessi termini, ma con maggior copia di prove, sostenne lo Spaventa due anni più tardi nelle sue lezioni di Napoli (2), e fin nel 1880, in una memoria : *Kant e l'empirismo* (3).

Così Galluppi, Rosmini e Gioberti entravano in quell'organica intuizione della nostra storia della filosofia in relazione con quella generale di Europa, suggerita prima dallo studio de' filosofi del Rinascimento.

Delle nuove impressioni avute dallo studio ripetuto, negli ultimi anni dell'esilio, de' nostri più recenti filosofi, lo Spaventa nel '67 scriveva : « Vi è accaduto mai di tornare a casa — alla casa della vostra fanciullezza e della prima gioventù — dopo quindici o venti

(1) Vedi la *N. Enciclopedia popolare ;* art. *Galluppi.*
(2) Vedi *Filos. ital.*, pagg. 144-9. Intorno a questa interpretazione del Galluppi vedi Acri, *Critica di alcune critiche*, Bologna, Soc. tipogr. de' compositori, 1875 ; Fiorentino, *Op. cit.*, 181-205 ; Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, cap. VII.
(3) Vedi *Scritti filos.*, pagg. 96-99.

anni, spesi a girare il mondo, più o meno, e a vedere e gustare tante e tante cose diverse ? Nel ritorno voi trovate un mondo assolutamente differente da quello antico, che serbavate sepolto nella memoria : un mondo piccolo, gretto, meschino, che non valea la pena d'esserci nato. Ebbene, tali m'apparvero Galluppi, Rosmini, Gioberti, lo stesso Vico — intendiamoci bene, quelli di, facea già, tanti anni, — al paragone di quelli, che dopo altri studi e un lungo viaggio nel mondo della filosofia io riportavo meco e avea freschi e vivi dinanzi agli occhi, non della memoria, anzi della mente » (1). Anche Vico, adunque, diventò un anello dell'aurea catena ; Vico, che era stato u n p o ' studiato dallo Spaventa m o l t o p r i m a del 1847 (2). In seguito a' nuovi studi, gli apparve un vero precursore di Kant e della nuova metafisica ; e tale lo presentò in uno scritto del 1860. Ritornò sullo stesso concetto nelle lezioni dell'anno appresso e nella lettera al De Meis del 1868 (3).

Era un concetto nuovo, una s c o p e r t a (4), come egli stesso dice nella lettera al De Meis, in un momento di sincero orgoglio ? Ecco : l' idea d'una relazione tra Vico e Kant era stata messa innanzi, molto prima dello Spaventa, in Germania dal Jacobi (1743-1810) il quale nella sua *Lehre uber Gefühl und Glaube* (5) aveva riscontrato con la teoria kantiana della conoscenza il concetto del *verum et factum convertuntur* sostenuto dal Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia* (1710). Per Vico, il conoscere è essenzialmente fare ; e conoscere si può, ciò che si può costruire. *Geometrica ideo demonstramus, quia facimus ; physica si demonstrare possemus, faceremus.* Possiamo conoscere le forme delle cose ; ma non la loro essenza ; la quale

(1) *Log. e met.* pag. 23.
(2) *Op. cit.*, pag. 22.
(3) *Scritti filos.*, pagg. 291 e sgg.
(4) Pag. 303.
(5) *Werke*, Leipzig (1812-25), III, 352.

può esser conosciuta soltanto da Dio, che le cose ha fatte. Quindi quell'opposizione tra la scienza di Dio e la scienza umana, che è posta pure dal Kant tra la scienza dell' intelletto umano, che non può conoscere se non ciò che gli viene offerto dal senso, e la scienza di quell' intelletto privilegiato da lui concepito come fornito di una propria intuizione, in quanto non è un intelletto, che si rappresenti gli oggetti datigli, ma un intelletto in virtù del quale gli oggetti stessi vengono dati o prodotti. Il riscontro del Jacobi, ripetuto poi in Italia dal Bertini (1), concerne, adunque, la teoria della conoscenza, e non già la metafisica ; e si riferisce al *De Antiquissima* non alla *Scienza Nuova*, a cui invece guarda lo Spaventa. Il quale, pur avendo sottoposto a sagace critica il concetto della filosofia antichissima degl' Italiani, non trattò del legame della *Scienza Nuova* con quell'opera precedente del Vico ; ma in quella scoprì veramente l'esigenza d'una metafisica, che prima di lui non vi aveva scorta nessuno, e pochi dopo hanno intesa : d'una metafisica, di cui, d'altronde, nel *De Antiquissima* non è traccia, e di cui nello stessa *Scienza Nuova* c' è soltanto un' « esigenza », ma che il Vico non ha fatta. Nell'opera del 1710 egli « non si contenta di Cartesio, ed ha ragione ; il dommatismo cartesiano non può comprendere il processo storico (critico) dello spirito. Ma egli ha compreso — metafisicamente — meglio il pensiero ? Ha risposto

---

(1) Vedi BERTINI, *Storia critica delle prove metaf. di una realità sovrasensibile*, in « Atti della R. Acc. delle scienze » di Torino vol. I (maggio 1866) pagg. 640-1. Cfr. C. CANTONI, *G. B. Vico, studi critici e comparativi*, Torino, 1867, pag. 460 e K. WERNER, *Kant in Italien* negli « Atti » dell'Acc. delle scienze di Vienna del 1881, pag. 351 e sg. Al Werner sono sfuggite le *Lettere sopra la S. N.* (1865) del FIORENTINO (*Scritti varii*, pagg. 161-211). Vedi pure TOCCO, *Descartes jugé par Vico* nella *Revue de méthaphysique et de morale* del luglio 1896, pagg. 568-72, nella « Rivista d' Italia » dell'agosto 1898, pagine 762-3 ; la mia *Filosofia di Marx* (Pisa, 1899), pagg. 62-3 ; e poi CROCE, *La filos. di G. B. Vico*, 2ª ed., Bari, 1922, cap. I; e anche i miei *Studi vichiani*, Messina, 1915, pagg. 101 ss.

alla sua stessa esigenza ? Coloro che mettono innanzi l'*Antiquissima Italorum sapientia* e vedono in essa la chiave metafisica della *Scienza Nuova*, rassomigliano un po' a quei letterati, che vogliono comprendere un dramma di Shakespeare coll'arte poetica di Orazio alla mano » (1). Si noti adunque, che lo Spaventa qui parla di chiave metafisica ; perchè è certo che il principio gnoseologico da cui parte la *Scienza Nuova*, è quel medesimo che si era già presentato nel *De Antiquissima ;* se si conosce ciò che si fa, si deve conoscere la storia, e poterne fare la scienza, poichè la storia è opera umana. Questo legame è evidente tra le due opere.

Ma non si tratta di questo, nella ricerca dello Spaventa. Il quale dice : nell'opera più matura del Vico c' è l'esigenza di una METAFISICA nuova, che rimane però « il p u n t o o s c u r o della *Scienza Nuova* », e ha ragione da vendere, a ridersi di coloro che credono questo punto oscuro rischiarato dal *De Antiquissima*, dove è esposta la metafisica vichiana. Non questa è la metafisica, di cui nell'opera maggiore spunta l'esigenza. Nel *De Antiquissima* (cap. IV, § 1), infatti, è detto : « *Conatus quietem inter et motum est medius. In natura res extensae sunt : ante omnem naturam, res omnem extensionem indignans Deus : igitur Deum inter et extensa est media res, inextensa quidem, sed capax extensionis, nempe metaphysica puncta. Neque vero aliunde summo inter se commensu, seu, ut dicunt,* proportione *haec sibi respondent : hinc quies conatus, motus ; atque hinc Deus, materia, et corpus extensum* ». Dunque, assoluta opposizione tra Dio e la natura.

Tutt'altro il concetto che lo Spaventa vede implicito nel pensiero del Vico, dove questi parla di un senso comune degli uomini, che si sviluppa per gradi fino alla ragione umana tutta spiegata : attraverso al corpo (senso), alla favella (immaginazione, fantasia)

---

(1) SPAVENTA, *La filos. ital.*, pag. 135.

e alla mente; e senso, favella e mente non sono tre essenze o sostanze separate, ma la stessa essenza o sostanza — la ragione umana — in tre forme. Questo schema non si riferisce all'astratta psiche individuale; ma alla psiche concreta e vivente, alla psiche de' popoli o nazioni (Vico, dice lo Spaventa con allusione agli herbartiani, «è il primo autore d'una psicologia dei popoli»). Questa ragione è la stessa provvidenza, considerata per rispetto a un popolo particolare, e pur sempre per rispetto al fine universale del mondo umano. Così lo spiegamento della ragione umana è lo spiegamento stesso della ragione eterna. Di questa ragione e del suo fine, gli uomini, a principio non sanno nulla. La vita degli uomini così considerata, sarebbe qualcosa di comico, se questa astuzia della provvidenza non fosse la umanità stessa che si fa strada e si produce mediante l'attività particolare degli individui e de' popoli. L'umanità è appunto questa eterna catena di cause ed effetti, che non è nella intenzione immediata del soggetto operante, e nondimeno è contenuta virtualmente nell'azione e nasce da essa come ciò che in essa è di vero e di sostanziale.

Dunque unità dello spirito; ma unità come sviluppo. Ora, dice lo Spaventa, pare che Vico ammetta tale unità solamente nel mondo umano, e tra questo e il naturale (tra le due provvidenze) non veda altro che la differenza; e così non arrivi al nuovo concetto (alla nuova unità) del tutto. Infatti egli dice del mondo naturale: «Perchè Dio egli il fece, esso solo ne ha la scienza». «Certamente in Vico non è espresso il nuovo concetto come unità del tutto; ma questa unità è implicita nel concetto suo dello spirito, ed è una conseguenza necessaria di tal concetto; appunto perchè l'unità dello spirito è s v i l u p p o, tale deve essere anche l'unità del Tutto» (1). E lo Spaventa vede tale unità del tutto nella Provvidenza, la quale, come unità delle

(1) *Filos. ital.*, pag. 133.

due provvidenze (divina ed umana), dev'essere anch'essa sviluppo, se sviluppo è l'umana. Infatti Vico, mettendo la sua nuova contemplazione più su dell'antica, rivolta alla natura, considera la seconda provvidenza (Dio, in quanto mondo delle menti umane) superiore alla prima (Dio, in quanto ordine delle cose naturali). È l'uomo è in sè le due provvidenze: dapprima fa il suo proprio mondo, e non ne sa niente, o sa tutt'altro di quello che fa: Dio solo ne ha scienza. Poi lo sa; e ha del suo mondo scienza come Dio; e questa scienza è il vero mondo umano; di cui il mondo naturale è come un momento. «Si vede, che quella unità che è l'uomo e il mondo umano, — e che pare l'unico scopo della contemplazione di Vico, — in sè, o quanto alla sua essenza, è quella stessa che è il Tutto, e Dio medesimo come punto d'unione de' due infiniti attributi».

Adunque l'unità dello spirito, in quanto sviluppo, e però negazione del parallelismo di Cartesio e di Spinoza, unità che abbraccia la totalità del reale e di Dio stesso: questo il principio della nuova metafisica della mente, di cui nella *Scienza Nuova*, s'affaccia per la prima volta l'e s i g e n z a. È, dice lo Spaventa, un intuito profondo, una divinazione, una profezia, nata dalla seria e intima contemplazione del reale u m a n o, della realtà dello spirito.

Questa nuova metafisica incomincia davvero con Kant, con la sintesi a priori; che è un originario, un immediato; giacchè è un a priori che consta di due immediati e originari: il concetto e l'intuizione sensibile; l'universale e il particolare; sintesi a priori, il cui significato e la cui possibilità sono nell'unità sintetica originaria della coscienza. In questa dottrina kantiana del conoscere comincia a chiarirsi il «punto oscuro» della metafisica richiesta dal Vico: il concetto dello sviluppo come spirito. Infatti il conoscere kantiano è sviluppo dell'unità sintetica, che, producendo gli opposti, li unifica; anzi, producendo gli opposti, produce se stessa, come vera unità (unità sintetica).

Tale il problema della nuova metafisica. Se lo

propongono in Germania Kant, Fichte, Schelling ed Hegel; in Italia, il Galluppi, il Rosmini, e il Gioberti; è il problema stesso del Bruno (trarre i contrari dall'uno, trovato il punto dell'unione) trasportato dall'essere nel pensiero, dove soltanto poteva essere risoluto; e quivi infatti risoluto.

Ecco la scoperta dello Spaventa. Il suo riscontro perciò tra Vico e Kant non ha che vedere col riscontro fatto dagli altri critici; i quali, possono, a tal fine e devono ricorrere al *De Antiquissima*, laddove, rispetto al kantismo scoperto dallo Spaventa, bisogna rifarsi dalla *Scienza nuova*; che rimane in assoluto contrasto con la precedente opera del Vico. Nel *De Antiquissima* Dio è sempre fuori del mondo; e nei punti metafisici non c'è in vero l'unità degli opposti, perchè essi stessi sono fuori di Dio. Nella *Scienza Nuova* Dio e il mondo sono momenti di uno stesso sviluppo.

Ebbe Vico coscienza di una tale metafisica? Il primo a dubitarne è lo stesso Spaventa. Ma, come egli stesso osserva ad altro proposito, la storia non si fa colle frasi, bensì con le idee. E nella tesi del Vico sta *impliciter*, e ne deriva come conseguenza, il concetto dell'unità dello spirito come sviluppo del tutto. Quindi il principio della nuova metafisica, di quel psicologismo trascendente, che occorre nelle *Postume* del Gioberti.

E così si compivano gli studi, con cui lo Spaventa attuava la intuizione geniale della circolazione del pensiero italiano: intuizione, che è, ripeto, una delle parti più originali dell'opera sua.

Si maturò e attuò, si può dire, negli anni laboriosi dell'esilio; i quali finirono quando quegli studi furono compiuti, e l'Italia, risorta a novella vita di nazione, aprì a questo suo benemerito figlio l'adito a un insegnamento ufficiale, dove potesse liberamente esporre i risultati delle sue ricerche. E ne era tempo; perchè da qualche anno egli s'era accasato con la signora Isabella Sgano (1), di famiglia spagnuola, allora

(1) Morta a Napoli il 18 dicembre 1901.

residente in Torino: e ne aveva avuti due figli: Camillo ed Emilia, che morì bambina. E la vita doveva essergli diventata sempre più difficile, non potendogli certo bastare gli scarsi e incerti proventi, che a Torino gli era dato ricavare dagli scritti. Nell'agosto del 1859 il Correnti ed altri amici dell'esilio, pensando di fondare in Milano liberata «un giornale di gran polso e danari» (che poi fu la *Perseveranza*), l'avrebbero voluto tra i collaboratori. Ma il Mamiani, che aveva cominciato ad apprezzare il valore dello Spaventa, dubitava che egli volesse scrivere in giornali quotidiani (1). Infatti pare che le pratiche andassero a vuoto. Nell'ottobre un amico l'esortava a chiedere un posto di matematica in un collegio di provincia. «Come son curiosi!» scriveva egli allora al fratello (2). «Non si vogliono persuadere che, se altri ha dormito per dieci anni, io non ho dormito».

Ma ne era ben persuaso il suo amico Luigi Carlo Farini. Il quale, rimasto dopo Villafranca, dittatore di Modena, — diventata ora con Torino e Firenze uno dei centri della politica nazionale — offrì allo Spaventa, sullo scorcio di quello stesso ottobre, la cattedra di filosofia del diritto, in quella università. Salvatore Tommasi aveva scritto il 27 ottobre 1859 da Torino al Farini: «Ho saputo per indiretto che voi state pensando a Spaventa: ve ne sono obbligatissimo, perchè farete a lui un gran piacere, e l'insegnamento se ne vantaggerà di sicuro» (3). Andò il nostro filosofo e la mattina del 25 novembre lesse il discorso d'apertura della Università, — in chiesa, con funzione solenne, dopo la santa messa, il *Veni creator*, alla presenza di tutti i professori in toga, dei ministri ecc., — com'egli stesso quel giorno scriveva sorridendo al fratello.

(1) Vedi la lettera di Silvio Spaventa a Bertrando (Milano, 7 agosto 1859) in Croce, pag. 301.

(2) Croce, pag. 312.

(3) Lett. pubbl. da L. Rava nel periodico *L'Archiginnasio* di Bologna, XVII (1922), p. 39.

In quello stesso novembre il Farini riunì sotto di sè, oltre Modena e Parma, tutte le Romagne, il 24 decembre prese il titolo di Governatore delle regie provincie dell'Emilia: ed è noto quanta cura egli pose allora a riordinare lo studio bolognese (1). Quivi gli parve che fosse il posto più degno dello Spaventa; e nella facoltà di filosofia e lettere. E quivi passò questi nel maggio 1860, alla cattedra di storia della filosofia.

Ma a Modena o a Bologna non pare che gli studi filosofici avessero molto da sperare. Mancava ogni profondo interesse. Lo Spaventa trepidava, dubitando non fosse per riuscire vano ogni suo sforzo. Dopo le prime lezioni di Bologna scriveva al suo De Meis: « Pare che la cosa non vada male. Ma ci vuole un po' di tempo. Qui non sanno che cosa sia filosofia e hanno molti pregiudizi contro di essa. La credono roba da sacrestia, e contraria a quella libertà che deriva dal non pensare. La gioventù in gran parte è educata dai medici, i quali non vogliono saperne di speculazione. Un buon bolognese mi diceva: — Parlare a noi di Platone, Aristotele etc. è come parlare di Petronio, di Sempronio e di Tizio » (2).

Pure la lettura della prolusione fu, come si dice, un successo.

La lesse il 10 maggio alla presenza di numeroso uditorio e dello stesso ministro dell'istruzione, il Montanari, che l'applaudì più di tutti. E fu il magnifico studio sul *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal sec. XVI fino al nostro tempo*. « Certe volte li scoteva » scrisse quel giorno a Silvio, dopo la lezione « e li facea saltare dai banchi. Erano idee nuove per loro » (3). Era l'esposizione sintetica, calda, animata delle sue

(1) G. Finali, *Ric. della vita di L. C. Farini*, nella « N. Antologia » del 1° giugno 1878, pag. 432.
(2) In Croce, *Ricerche e docc. desanctisiani*, IX, 4.
(3) Croce, pag. 314: cfr. lettera al De Meis, da Modena 11 maggio (non *marzo* com'è stampato) 1860 in Croce, *Ricerche e documenti desanctisiani*, IX, pag. 4.

geniali idee sulla circolazione del pensiero italiano: la somma degli studi dell'esilio, come anticipazione del corso di lezioni, che disegnava di dedicarvi, raccogliendo e riordinando i principii della sua critica sul Bruno, sul Campanella, sul Vico e sui filosofi italiani del secolo XIX. Sicchè poteva schiettamente conchiudere, che in Gioberti avevano gli italiani una filosofia propria, perchè nata con Bruno e con Campanella, sebbene costretta poi a rifugiarsi e svolgersi altrove; richiamata sulla via maestra del pensiero postkantiano dalla profonda divinazione del Vico, e su questa via proceduta per gli sforzi del Galluppi e del Rosmini. Questi, d'altronde, si rifanno proprio da quel Kant, che illumina, in più libera terra, l'esigenza oscura del Vico, promovendo un più cosciente svolgimento della filosofia moderna; il quale mette capo con Hegel in un sistema, cui in Italia corrisponde l'ultimo grado della nostra speculazione: appunto la filosofia del Gioberti. Con questa tesi lo Spaventa inaugurò il suo insegnamento della filosofia: in Modena e Bologna prima, e poco dopo in Napoli.

V.

A Napoli.
Esposizione di Hegel.

Il 29 ottobre 1860, ministro della P. I. nel governo provvisorio di Napoli il De Sanctis, che rinnovò l' università napoletana (1), venne pubblicato il decreto che nominava Bertrando Spaventa professore di filosofia in quella università, dove R. Bonghi era chiamato alla cattedra di Storia della filosofia. L'amico A. C. De Meis, che era già a Napoli segretario del De Sanctis, partecipando la notizia a Bertrando, gli scriveva: « Silvio mi dice che Mamiani ti vuol nominare professore a Torino: tu certo non vorrai preferire Torino a Napoli: sarebbe uno schiaffo che il paese non si merita, e che sono certo tu non pensi a dargli. Quando verrai, meneremo la vita solita: lavoreremo tutto il giorno e la sera la passeremo poi insieme quetamente.

---

(1) « In otto giorni pose al ritiro 32 professori universitarî, elesse in loro vece i più eletti ingegni, costituì la Università con nuova legge »: N. Gaetani Tamrurini, in *Scritti inediti o rari di* F. De Sanctis a cura di B. Croce, Napoli, A. Morano 1898, vol. II, pag. 279. Vedi anche M. Monnier, *Fr. De Sanctis*, nella « Revue des deux Mondes » del 1° aprile 1885, pag. 635. e i documenti pubblicati dal Croce in *Ricerche e documenti desanctisiani*.

Non devo tacerti che la tua nomina è stata accolta qui con una commovente impazienza dai giovani e dal pubblico. Con quanti ho parlato, da tanti ho udito le stesse cose » (1). — Vero è che le persone con cui, in quei giorni agitati poteva parlare a Napoli il De Meis, dovevano essere tutti d'un colore.

Ma Bertrando, dopo dodici anni d'esilio, non seppe resistere all'affettuoso grido. Corse da Torino, dove era andato a passar le vacanze, a Genova, dove l' 8 novembre s' imbarcò per Napoli. In una lettera-diario (in cui è descritto quel viaggio) egli, in data del 10, scriveva alla moglie: « Vedo il Vesuvio. Dopo dodici anni! — Se tu fossi qua! — Entro nel Golfo di Napoli. Vedo Napoli e la riconosco. Lascio di scrivere per guardare » (2). La trepida commozione di queste poche parole non ha bisogno di commenti; e ricorda ciò che dell'uomo disse benissimo il Fiorentino; che cioè, schivo perfino del semplice mostrarsi, custodiva chiuso nell'anima profonda il tesoro de' suoi affetti; talchè strappargliene un solo cenno fosse più difficile impresa, che levar la clava di mano ad Ercole.

Venne pure in quei giorni a Napoli il Farini con l'ufficio di Luogotenente del Re; e prese fra i suoi ministri taluni amici di Bertrando, come il Pisanelli e lo Scialoja, e come consigliere e direttore di polizia suo fratello Silvio, che ebbe da fare più di tutti, cercando di estirpare la mala pianta della camorra napoletana. Bertrando dovette essere trasportato anche lui dalla rapina; e quella città, che tanto aveva sospirato, ora gli sembrava una Babilonia.

Nè del resto vi rimase a lungo; perchè dopo essere ripassato per Torino, il 24 decembre, lo ritroviamo a Bologna. « Chiesi ed ottenni », scrive egli stesso

(1) CROCE, pag. 355. Cfr. per la data della nomina, le *Notizie intorno alla orig. formazione e stato presente della R. Università di Napoli* raccolte per l' Esposiz. Nazion. di Torino del 1884 dal rettore L. Capuano, Napoli, 1884, pag. 62.

(2) *Ivi*, pag. 357.

in una sua nota del 1862 (1) « dal prof. Piria (allora Consigliere di luogotenenza per l' Istruzione pubblica) e poi dal prof. Imbriani (Paolo Emilio, Ministro della P. I. di Napoli) di ritornare e restare per qualche tempo a Bologna, per fare almeno il primo corso semestrale, e non mancare al mio dovere verso quell' università. E così feci » (2). — Il De Meis riscriveva sempre che laggiù l'aspettavano tutti con gran desiderio; e lo faceva nominare membro ordinario del Consiglio d' istruzione pubblica. Ma solo il 2 maggio veniva firmato dal Re il decreto, che accettava « la rinuncia fatta dal prof. Bertrando Spaventa alla cattedra di storia della filosofia nella R. Università di Bologna, a partire dal 16 aprile del corrente anno » (3).

A Torino era il 27 aprile, quando, avendo avuto un vago sentore dei tumulti avvenuti il giorno innanzi a Napoli contro Silvio, di cui mal soffrivasi quella sua mano di ferro, corse al ministero per più precise notizie; e il Cavour ebbe a dirgli che suo fratello s' era condotto « da eroe » (4). V' era ancora ai primi di luglio, e prestava il giuramento per la cattedra di Napoli (5). Fu allora eletto deputato al Parlamento, in non so qual collegio del regno. Ma il 25 giugno la sua elezione veniva annullata per eccedenza del numero legale di deputati professori. E a Torino gli nasceva la seconda Emilia.

A Napoli non fu se non all'apertura del nuovo anno accademico; a tempo per udire il 16 novembre l'orazione inaugurale recitata da Luigi Palmieri, il suo persecutore del '47, ora da lui sostituito nella cattedra di filosofia, esso Palmieri passando a quella di fisica terrestre. L'orazione intitolata *Nuovo indirizzo da dare*

(1) Fondo Maturi.

(2) Alcuni estratti di quel corso di Bologna sono nei *Saggi*, pagina 329 e segg.

(3) R. Decreto, 2 maggio 1861.

(4) DE CESARE, pag. 50.

(5) Lett. di A. C. De Meis a B. Spaventa, 10 luglio 1861; inedita.

alle università italiche (1), girava molto largo, fino a toccare anche il successore, che l'oratore aveva avuto nella sua cattedra d'una volta; che era poi l'intento principale del discorso. Il Palmieri chiedeva una specie d'autonomia universitaria; e da questo concetto scivolava facilmente nel desiderio che « la nostra scienza del pari che la nostra letteratura fossero nazionali » raffermando le idee della sua prolusione del '47: « Io dissi in altra occasione in questo stesso luogo, come la filosofia pittagorica nelle varietà delle sue esplicazioni rappresentasse la storia della filosofia veramente italiana: mostrai come Platone dir si volesse italo-greco, come la miglior parte dalle sapienza italiana derivasse da queste origini: ricordai come accostandosi a questa scuola Agostino, Tommaso, Anselmo, Bonaventura, Vico e Gioberti segnarono le grandi ere della speculazione italiana, e come quando seguimmo i sensisti di Francia, o alla luce meriggia del nostro cielo anteponemmo le aurore polari del settentrione, la virtù speculativa venne meno e soggiacemmo ad intellettuale servaggio. Io son certo che ogni conato per alterare la nostra indole speculativa con la introduzione di una sapienza straniera tornerà vano, recando solo per qualche tempo una perturbazione nel progresso naturale del pensiero, giacchè la speculazione esotica

Come ogni altra sementa
Fuor di sua ragion fa mala prova ».

Erano le prime avvisaglie della guerra, a cui i giobertiani di Napoli si accingevano contro il nostro hegeliano, una volta perseguitato e scacciato, e ora tornato trionfalmente, e per insediarsi appunto nella cattedra del suo persecutore.

Il giobertiano di Napoli è un tipo ora quasi affatto

---

(1) *Discorso accademico* recitato dal Prof. L. PALMIERI nel dì 16 novembre 1861 in occasione della solenne inaugurazione degli studii nella R. Università di Napoli, Napoli, tip. Gargiulo 1861, di pagg. 24 in 8°.

scomparso, che meriterebbe di essere accuratamente ritratto, perchè ebbe pure la sua parte nella storia del nostro pensiero. Dico napoletano, perchè esso si distingue dai giobertiani sporadici che si ebbero nelle altre provincie italiane. Il giobertismo, invece, a Napoli fu una vera fungaia, e i filosofi si improvvisavano con la stessa facilità con cui si prendeva a maneggiare la formola. La formola infatti era tutto il nerbo della loro filosofia. « Non ci è angolo », scriveva lo Spaventa, « dell'esistenza e della vita, in cui non l'abbiano portata e ficcata per forza, come un chiodo in un asse; e credono che basti avere in tasca questo chiodo, per poter superare ogni difficoltà. Se devono dire, che piove, o che fa caldo, non sanno dirlo che cominciando dalla formola. L'Ente crea l'esistente; dunque piove. L'Ente crea l'esistente; dunque fa caldo ecc. ecc. » (1).

Erano per lo più insegnanti di quegli studi privati, a cui Napoli, sotto i Borboni, aveva dovuto ogni seria vita intellettuale; e s'intende che essi, rimasti a mani vuote, col rifiorire della Università nuova, donde rimasero esclusi, non dovessero vedere tanto di buon occhio i professori chiamati a insegnarvi (2).

---

(1) *Filos. ital.*, p. 114 n.

(2) Già nel 1835, con crudo materialismo storico, GIUSEPPE MONTANELLI in un articolo scritto a proposito dei primi volumi della *Biblioteca dell' Intelletto*, pubblicata in Milano da Antonio Fontana, scriveva in una rivista napoletana: « Nè credo essere effetto di vero convincimento l'odio che molti sensualisti nutrono per la Germanica filosofia. Pur troppo mi spiace il dirlo, ma è debito dello scrittore di mostrare le cose quali sono, anche allorquando conviene sollevare un velo da cui si nascondevano vergognose brutture. Si odia da molti la filosofia tedesca per quella forza d' inerzia che è antica nella nostra patria quanto le sue sventure, e che fu sempre ostacolo ad ogni nuovo progresso. S'odia perchè si teme di perdere una riputazione già acquistata, e connessa con un ordine di principii i quali sono sacri per chi gli professa, solo perchè contribuirono a rendere chiaro il suo nome. S'odia in una parola da molti la filosofia germanica perchè non s'esercita il santissimo ministero della sapienza con amore del vero e con desi-

Ma contro l'hegelismo, e tutto l'idealismo alemanno, come dicevano, avevano ereditato dal Gioberti delle prime opere quella speciale avversione, di cui il filosofo subalpino guarì troppo tardi perchè il suo esempio potesse giovare ai suoi seguaci. I quali, come è proprio degli imitatori, avevano esagerato tutte le parti manchevoli del pensiero del Gioberti, con una intensità tanto maggiore quanto minore è lo sviluppo che il Gioberti dà alle parti sostanziali delle sue dottrine, e quanto più diverse le condizioni morali, in mezzo alle quali il giobertianismo napoletano sorgeva, da quelle donde il pensiero del Gioberti aveva tratto il suo vital nutrimento. A Napoli era mancato quel vivace moto di reazione al secolo XVIII, che fu nell'Italia superiore politico, letterario, religioso e filosofico, e dal quale sorse il Rosmini prima e quindi il Gioberti, uno dei primi e il maggiore rosminiano. S'era abbandonato anche lì il sensismo e il materialismo francese, che a Napoli ancora fa capolino negli scritti del Delfico e del Borrelli; ma in questa conversione dello spirito non c'era entrata per nulla la preoccupazione religiosa, nè il risorgimento degli spiriti alle nuove aure di libertà; perchè il movimento filosofico avvenne per una critica intrinseca all'empirismo stesso, operata dal Galluppi, alla quale venne ad innestarsi poi quella non meno puramente scientifica e affatto spregiudicata del Colecchi; e più tardi, per l'efficacia del costui insegnamento e degli scritti molto letti e divulgati dei filosofi francesi, specialmente del Cousin, l'hegelismo. Tutte quelle cause, che nell'Italia superiore avevano determinato il carattere e la forma, — questa sopratutto, — del rosminianismo, nel largo senso che convien dare a questa parola, nel napoletano eran mancate (1). E appunto quella forma aveva avuto una grandissima parte in tutta l'opera del Gioberti; e per quella forma il Gioberti, fatto conoscere a Napoli quando s'era ridesta la coscienza nazionale e acceso il desiderio di libertà, doveva essere accolto con entusiasmo, da quanti già non fossero innanzi su altre vie, da quanti cioè non simpatizzassero già col kantismo, nè con l'hegelismo, cui i migliori avevano fin d'allora aderito. Costoro, infatti, erano la più parte spiriti sinceramente liberali: come, ad es. lo stesso Francesco Fiorentino, — che fece anche lui, giovanissimo, le prime armi sotto tale bandiera (2), — e quel Pietro Luciani, che fu

---

derio di giovare all'uman genere, ma per soddisfazioni turpi, o, almeno, puerili di vanità e *d' interesse*. E cagioni ancora più ignominiose producono in alcuni l'abborrimento della germanica filosofia! Io non voglio nè debbo indicarle, e ho detto abbastanza per essere compreso da chi non è sordo alla voce del vero». *Progresso*, vol. X, pp. 10-1. Pare che il M. parlasse *ad hominem*, e, ad ogni modo, non alludesse ai napoletani, ma a' suoi toscani, che erano appunto «sensualisti». Vedi il mio *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1898, parte 1, cap. I.

(1) Così L. Blanch nel suo *Discorso sul Rinnovamento del Mamiani*, pubblicato nel «Progresso» del 1835, dichiarava che «un popolo che non volesse acquistare altre conoscenze che quelle, che non volesse soddisfare i suoi bisogni che con prodotti del proprio suolo» ecc. Firenze, 1836, p.9. Nell'Italia superiore, invece, anche il Rosmini aveva intrapreso la guerra al sensismo appellandosi alla nazionalità: «Conviene rammentarsi, che innanzi che l'altre nazioni balbettassero in filosofia, questa poneva le basi immobili della dottrina che da lei si chiamò *italica*: dottrina volta tutta a spiegare l'alta e recondita natura delle idee dimostrandole infinitamente superiori a' sensi ed all'uomo, e non da questo potuto procedere. Nè v' ha secolo in cui sia stata interamente dimenticata presso noi questa *patria eredità*»: *N. Saggio* (Intra 1876), II, 11. nota, n. 389.

(2) Vedi il suo libretto *Il panteismo di G. Bruno*, Napoli, 1861. E anche il Fiorentino, allora insegnante al liceo di Maddaloni, era tra quelli che nel 1861 si preparavano a combattere lo Spaventa; ma «letti i suoi libri», scriveva egli stesso nel 1876 (*Filos. contemp.*, pag. 150), «intravidi un altro mondo, e mi parve rinascere». Vito Fornari pensava di contrapporre a quell'ufficiale una Università privata dove anche il Fiorentino avrebbe insegnato. Poi invece andò all'Università di Bologna; e quando scrisse il *Saggio storico della Filosofia greca* (Firenze, 1864) perdette per sempre le grazie de' vecchi amici. Vedi il mio scritto: *Il primo scolaro di B. Spaventa* nella *Critica*, IV (1906) pag. 483 ss. e *Origini della filos. contemp.*, III, 1, 16-30.

uno de' più acri avversari dello Spaventa, — e che patì anche lui molte persecuzioni (1). Ciò che più apprezzarono essi nel Gioberti fu il concetto (puramente formale nella sua speculazione) della nazionalità della filosofia; e in generale, la tesi del *Primato morale e civile degli Italiani*. La maggior parte, filosofi d'occasione o di mestiere (2). Tornarono all'orgoglio, alla vichiana boria dell'*Antiquissima Italorum sapientia*; e, poichè nella formola vedevano il centro di tutta l'intuizione filosofica, ultimo e più perfetto prodotto di cotesta *sapientia*, si impadronirono di essa e furon tutti filosofi nazionali, intendendo la nazionalità, come l'aveva intesa il Gioberti, per un carattere perenne e isolato, capace di svolgimento dentro un campo chiuso e sequestrato da ogni commercio esteriore; facendo, insomma, dell'Italia una specie di China filosofica. Non c'è che dire: era il loro tempo, quando il problema della nazionalità, era, come si dice, all'ordine del giorno. Stava per loro anche Enrico Pessina, che, venuto pur lui dalla università di Bologna a quella di Napoli, andava dicendo, contro l'assunto del nostro filosofo, che la filosofia italiana è la pitagorica e non ha nulla che vedere con quella professata dallo Spaventa (3). Infatti anche il Pessina fu un giobertiano (4).

---

(1) Vedi ciò che ne dice egli stesso nel «Proemio» alla sua opera *Gioberti e la Filosofia nuova italiana*, 2 voll., Napoli, Guerrera, 1866 e 1869; 3° vol. Napoli, tip dell' Industria, 1872.

(2) Conviene ricordare a titolo di eccezione il nome di Pietro Taglialatela, il cui trattato di filosofia mostra un pensatore robusto, di schietta tempra speculativa.

(3) Ancora nell' *Avvertenza* premessa alla raccolta de' suoi *Discorsi inaugurali* pubblicata l'anno di grazia 1899 (Napoli, Giannini) l' illustre penalista, parlava «dell'antichissima filosofia italiana». Ne rimarrebbe stupito perfino G. B. Vico, se potesse alzare il capo dal sepolcro!

(4) Prima era stato galluppiano; v. il suo *Quadro storico dei sistemi filosofici*, Milano, Silvestri, 1844. Ma nel suo *Elogio funebre de P. Galluppi* (premesso alla *Storia della filosofia* del bar. P. G., Milano, Silvestri 1847) scriveva: «Vincenzo

Nè si può dire che i giobertiani, in generale, avversassero alla sordina lo Spaventa. Anzi, quasi ostentando la loro intolleranza, andavano alle sue lezioni, l'interrompevano, ora chiedendogli il suo «punto di partenza», ora rimproverandogli qualche frase espressiva uscitagli nel determinare i caratteri della scolastica, e sollevando incidenti, ora facendo chiasso, aizzando i più volgari tumulti, e una volta facendo invadere l'università dalla più bassa e fanatica marmaglia, che un predicatore in una chiesa vicina istigava contro il corruttore della gioventù. Giacchè erano preti i più. Qualcuno metteva su gli studenti stessi, perchè «dimostrassero» contro la scienza tedesca e mandassero una petizione al ministro, affinchè venisse allontanato dall'università un professore che non insegnava una filosofia i t a l i a n a; e qualcuno scriveva degli opuscoli in rivendicazione di questa filosofia guastata, come dicevano, dal signor Bertrando Spaventa (1).

Il culto per Gioberti era una adorazione; quell'ontologismo una parola magica. Si giungeva, sul serio, a sostenere che «la cosa che si richiede alla Prussia e a tutta la Germania si è un filosofo come V. Gioberti» (2). E con tali idee o pregiudizi è facile immaginare i motivi psicologici della lotta che fecero

---

Gioberti è, a creder mio, l'unico e degno discepolo di P. G., sì come lui che nei suoi dettati attinse l'odio per il gallico sensualismo e per il razionalismo germanico, nei suoi dettati l'amore e l'osservanza pe' nostri antichi pensatori (*nei dettati del Galluppi?*), ne' suoi dettati l'ardente zelo dell'ortodosso filosofare» (pag. XXII). Ed ambidue questi «astri della presente italiana filosofia» *rappiccava* «a quell'aurea catena, che, da Pitagora perpetuandosi insino al Vico, fu sempre il principio dinamico d'ogni maniera d' incivilimento» (pag. XXIII). Il Galluppi è il Socrate della filosofia moderna ed il Gioberti ne è il Platone.

(1) Non m'è riuscito di vedere l'opuscolo P. LUCIANI, *Del libro di B. Spaventa «La filos. di Gioberti» considerazioni*, Napoli, 1865.

(2) LUCIANI, *Gioberti*, I, 254.

non già la intera soluzione. Specialmente dopo il risorgimento, quelle che appariscono come filosofie nazionali, il cartesianismo in Francia, il lockismo in Inghilterra, e così via, non sono che tante stazioni per le quali passa il pensiero nel suo corso immortale. La filosofia moderna non è dunque nè inglese, nè francese, nè italiana, nè alemanna solamente, ma europea. Un popolo che si arrestasse ad una di queste stazioni, non avrebbe più vita filosofica, e gli si potrebbe applicare il detto di Cristo: «lasciate i morti seppellire i loro morti». — Infine per la circolazione del pensiero italiano la nostra moderna filosofia, pur considerata come prodotto del nostro genio nazionale, coincide coll' «ultimo risultato della speculazione alemanna». Studiamo dunque la storia del nostro pensiero.

Ma i nazionalisti dalla vuota boria allora gridarono che lo Spaventa non intendeva nulla dei filosofi italiani. Ed egli, pertanto, al Corso di logica di quell' anno premise dal 26 novembre al 23 dicembre un' introduzione storica, in cui era lo sviluppo e la dimostrazione di ciò che era stato affermato nella prolusione, con una succinta esposizione del nostro pensiero filosofico dal sec. XVI al Gioberti, in relazione col pensiero europeo: affrettandosi fin da principio a dichiarare che egli col Bruno non parlava a coloro «che per qualche credula pazzia, temendo che per vedere non si guastino, vogliono ostinatamente perseverare nelle tenebre di quello che hanno una volta malamente appreso».

Cominciando dal Rinascimento, lo Spaventa bensì abbandonava agli avversari le antiche glorie della filosofia pitagorica e italo-greca; ma non senza fare una critica inappuntabile dell' ipotesi vichiana dell'*Antiquissima Italorum sapientia*: notando d'altronde, che la filosofia della Magna Grecia non appartiene alla filosofia italiana, ma alla greca, anzi è appena un rudimento di questa; che ciò che dicesi filosofia romana, in quanto romana è ben poca cosa; e che la Scolastica, infine, appartiene a tutte le nazioni europee. Dell' ipotesi del Vico del resto, la critica più profonda (osserva

lo Spaventa) fu fatta dal Vico stesso nella *Scienza Nuova* con la sua dottrina intorno all'origine delle lingue. Le quali, secondo lui e giustamente, sono una creazione dello spirito come immaginazione o rappresentazione dell' universo; talchè gli universali fantastici (parole) divennero col tempo generi intelligibili «onde, al suo dire, provennero appresso i filosofi». Le sue congetture poi intorno all'origine del pitagorismo sono contrarie alla storia e alla filologia; come lo Spaventa dimostra appellandosi per l'una alla *Staria romana* del Mommsen, e accennando per l'altra alla cognazione del latino col greco e col sanscrito nelle stesse parole, in cui il Vico additava la riposta sapienza degli antichi italiani.

Tutto il resto dell' Introduzione fino al Campanella è un riassunto, specialmente dell'opera del Ritter. Dal Campanella in poi una esposizione dei risultati cui lo Spaventa era giunto ne' suoi studi di Torino, e che noi già conosciamo. Quegli studi di Torino si devono pertanto annettere queste lezioni, benchè fatte nel 1861 e raccolte in volume a Napoli al '62. Essi sono la propedeutica agli studi hegeliani, intorno ai quali lo Spaventa si raccolse segnatamente nel primo decennio del suo insegnamento, e difese nel resto della sua vita d' insegnante e di scrittore contro i più recenti indirizzi, del positivismo del darvinismo.

In questo volume del '62 c' è già un saggio della trattazione da lui fatta quell'anno, nell' Università, della logica hegeliana: le prime lezioni, dove espone lo sviluppo storico della logica, e così giustifica il suo concetto di questa scienza, come problema del conoscere. Ma già in questo scritto del '62, primo lavoro importante in cui lo Spaventa si faccia ad esporre di proposito l'hegelismo, ei ci si dimostra ben lontano dal cieco ossequio per Hegel. «Non voglio dire», ei teneva a dichiarare, che la logica di Hegel sia la logica perfetta, assoluta, che la sua filosofia sia l'ultima parola dello spirito speculativo; che dopo Hegel noi non dobbiamo far altro che ripetere o commentare

macchinalmente le sue deduzioni come tante formole sacramentali. Può darsi, che ci sia chi pensi così. Per me, se ci è cosa che io abborro — mi pare di averlo detto già tante volte — è appunto la riproduzione meccanica delle altrui dottrine. Nei filosofi — ne' veri filosofi — ci è sempre qualcosa sotto, che è più di loro medesimi, e di cui essi non hanno coscienza; e questo è il germe di una nuova vita. Ripetere macchinalmente i filosofi, è soffocare questo germe, impedire che si sviluppi e diventi un nuovo e più perfetto sistema » (1).

Memorande parole, dalle quali rifulge il carattere della mente dello Spaventa, aperta alla discussione, critica per eccellenza, nemica d'ogni specie di dommatismo. E un' altra cosa è notabile in questo scritto: che egli vi afferma nettamente con lo Schelling la necessità dell'esperienza, non negata anzi presupposta dal concetto di una costruzione a priori della natura; poichè a priori è la Natura, la vera Natura o idea della natura, che voglia dirsi, non la conoscenza che noi possiamo averne (2). Dove si dimostra la maniera con cui egli intendeva già il nuovo idealismo, ben altrimenti che non credano e vadano immaginando sempre quei famosi positivisti, che lo han superato da un pezzo!

Dagli studi speciali che dovette fare per uso delle sue lezioni sulla logica hegeliana, ebbe origine un'assai rilevante memoria inserita nel primo volume (1864) degli atti della rinnovata Accademia di scienze morali e politiche di Napoli, di cui lo Spaventa nel '62 (3) fu eletto socio residente: *Le prime categorie della Logica di Hegel*, dove si agita e si accenna a

(1) *Filos. ital.*, pag. 238.
(2) *Op. cit.* Anche nella prolusione di Bologna (maggio 1860 l'A. invocava « l'accordo della speculazione e dell'esperienza », *Scritti filos.*, pag. 152).
(3) Il 28 giugno 1868 fu eletto anche socio dell' Accademia Pontaniana; come più tardi socio corrispondente dell'Accademia dei Lincei.

risolvere con grande originalità il problema fondamentale della dialettica hegeliana, che è pure il problema fondamentale di tutta la filosofia di Hegel.

Son note le gravi difficoltà che presentano nella logica di Hegel le categorie della qualità: essere, nonessere e divenire, a cominciare da quella volgare, — che ancora si diverte qualche critico italiano a ripetere, — fino a quelle veramente scientifiche del Trendelemburg.

Hegel già aveva detto che non era un dar prova di molto spirito il volgere in ridicolo la sua proposizione *Sein und Nichts ist Dasselbe*, allegando le conseguenze assurde che se ne ricavano arbitrariamente: dicendo per es., se l' essere e il non-essere sono identici, la mia casa, i miei beni, l'aria che si respira, questa città, il sole, il dritto, lo spirito, Dio sono e non sono e m' è indifferente che siano e non siano (1). E aveva fatto notare che, ragionando a questa maniera, si veniva a sostituire un dato contenuto concreto, l'essere determinato (*Dasein*) all'essere e al non-essere perfettamente indeterminati, di cui è questione; e si cadeva quindi « in quell'errore abituale del pensiero irriflesso che consiste nel rappresentarsi qualcosa di diverso da ciò di cui si parla, e parlarne tuttavia come fosse la cosa appunto in questione. » Lo Spaventa accenna anche lui a questa vecchia ma sempre viva obbiezione, aggiungendo all'osservazione già decisiva di Hegel, che quando si accusa quell' incriminata proposizione di contraddizione s'abusa del principio stesso di contraddizione, non intendendosene il significato e quindi il limite, che ha già nella logica aristotelica; giacchè, come aveva fatto notare anche il Trendelemburg, il principio di contraddizione non si può applicare se non a una cosa o ad un concetto determinato, essendo nella essenza della negazione (inerente alla contraddizione) che sia data prima una individuale determinazione, che poi si neghi.

(1) Hegel, *Logique*, trad. Vera, I, 405 (§ 78, n. 2).

Non altrettanto facile è lo scioglimento della obbiezione del Trendelemburg. Il quale nelle sue *Ricerche logiche* (1840) aveva osservato, che l'unità dell'essere e del non-essere non può ritenersi, come vuole Hegel, la ragione dialettica del divenire e del movimento; perchè l'assoluta identità è assoluta quiete, e dalla quiete non può derivare il movimento. Senza differenza non è possibile divenire. — Non tutti gli hegeliani, tra i vecchi, sentirono la difficoltà, nè molto meno la risolvettero. Già Kuno Fischer nelle sue lezioni del 1852, sulle orme di Carlo Werder, aveva detto che l' Erdmann e gli hegeliani, in generale, si rappresentavano l' essere e il non-essere come una cosa assolutamente identica, dicendo: l'essere è assolutamente indeterminato, e però vuoto; ma l'essere vuoto è il nulla, dunque l'essere è il nulla. Sicchè dire essere e dire nulla sarebbe dire la cosa stessa, il puro *vacuum* con due nomi diversi, una volta in modo positivo, un'altra in modo negativo; non una reale differenza, anzi una vuota tautologia. Ma se, al dire di Hegel stesso, senza differenza non c' è divenire, nulla di più adialettico (*undialektisch*) di una tale rappresentazione dell'essere e del non-essere. Giova riferire la soluzione del Fischer: « La relazione dei due concetti è la seguente: Il non-essere è la contradizione immanente dell'essere, l'essere si contraddice, perchè contraddice al p e n s i e r o, e se non si considera come a t t o d e l p e n s i e r o (come e s s e r e p e n s a n t e) non si può scoprire in esso nessuna contraddizione, nè esso permette uno sviluppo dialettico (1) ».

Lo Spaventa crede che il concetto del nulla, come si trova nella logica di Hegel, abbia bisogno addirittura di una r i f o r m a (2). Qual'è questa riforma? Egli stesso richiama l'attenzione su un luogo, cui nessuno aveva bene badato, delle *Logica* hegeliana: « Il divenire è il p r i m o p e n s i e r o c o n c r e t o, e quindi il p r i m o c o n c e t t o. Il c o n c e t t o d e l l' e s s e r e è solo il d i v e n i r e, non può essere che il divenire: essere e nulla, invece, sono due a s t r a z i o n i ». In questo luogo è i m p l i c i t a la soluzione; perchè se il primo concetto o concetto concreto è il divenire, e l'essere e il non-essere sono astrazioni, vuol dire che « il pensare, fissando l'essere, fa astrazione dal pensare, e così è astrazione, cioè pensare ». Ecco la contraddizione vera dell'essere. L'essere assolutamente indeterminato è impensabile; perchè pensarlo sarebbe determinarlo, distinguerlo. Eppure è il presupposto assoluto d'ogni pensabile, appunto come indeterminato. Io lo devo pensare e lo penso, perchè esso è il principio di tutto il pensiero; ma pensandolo, come devo pensarlo, cioè astraendolo da tutto ciò che non è semplice essere, lo determino, e ne fo quindi il contrario di quel che è: il non-essere. Il non-essere è identico all'essere in quanto questo è l'essere del pensiero, è l'essere *logico* ossia appunto il concetto, o, come aveva detto il Werder, l' a c c o r g i m e n t o dell'essere. L'uno e l'altro coincidono nel pensiero; in questo hanno una medesima radice, sebbene differenti, opposti e contradittori.

Ecco la riforma che lo Spaventa propone nel concetto del nulla, sviluppando l'osservazione del Werder e del Fischer: « Se non si fa, Trendelemburg ha ragione; e — quel che è più — all' hegelismo come sistema della s p i r i t u a l i t à a s s o l u t a — giacchè ei non è altro che questo — contradicono le prime categorie della sua logica stessa: la base a tutto l'edificio ». Insomma, essere e nulla, sebbene entrambi indeterminati, sono differenti come l'essere e il concetto dell'essere, come l'essere e il pensare nel grembo stesso del pensare; laddove « infetta la più parte delle logiche hegeliane » un falso concetto dell'essere, in quanto s e p a r a t o dal pensare e o p p o s t o al pensare.

Anche Herbart e Rosmini pensano l'essere primo come essere logico e ideale; se non che essi non

(1) *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Stuttgart, Scheitlin, 1852, pag. 56.
(2) *Scritti filos.*, pag. 216.

Appartengono a questi studi hegeliani del primo decennio dell' insegnamento dello Spaventa due delle sue opere importanti: i *Principii di filosofia* (1867) e gli *Studi sull' Etica di Hegel* (1869).

Con i primi egli si era prefisso di esporre nel modo più stringato il sistema hegeliano, com'egli l' intendeva, e nel primo volume, che solo pubblicò, la dottrina logica come metafisica. La stampa del volume rimase incompiuta; ma s' è potuta in una recente ristampa completare mediante una copia del suo manoscritto.

La lunga prefazione premessavi è una delle cose più belle uscite dalla penna dello Spaventa: una specie di c o n f e s s i o n e , dove rifà e chiarisce tutta la sua storia intellettuale, per rispondere a coloro che già cominciavano a domandargli come mai egli rimanesse sempre hegeliano, e credesse sempre alla metafisica dopo Sadowa, e non fosse invece realista, positivista, naturalista? «Potrebbe darsi» rispondeva, «che, senza cessar di essere ciò che era, io fossi realista, positivista, e anche naturalista, ma non a modo di coloro che si dicono tali». Il naturalismo dei naturalisti «è il più feroce dommatismo che ci sia», perchè «consiste nel prender per verità e realtà delle cose, le cose appunto quali ci si mostrano immediatamente nella osservazione e nella esperienza, o in quel grado di riflessione, che le riproduce in una forma più generale». Il naturalismo ha ragione contro la filosofia, quando questa vuole invadere il suo campo e fare per es. la fisica, la chimica, e mettersi, insomma, al luogo delle scienze naturali; non è questo l'ufficio della filosofia. Ma ha torto quando vuol essere una filosofia, e co' suoi principii immediati e indiscussi, quali i concetti della materia e della forza, spiegare e costruire il mondo. Esso non è riuscito mai a spiegar l'uomo (coscienza, volontà, società, Stato), se è lecito di credere che l'uomo non sia un semplice animale. «Io me lo raffiguro poderoso come un gigante, come Briareo. Ma dov' è Giove?»

Quanto al positivismo, se è qualche cosa di diverso dal naturalismo, — con cui nelle scienze naturali si confonde, — si riferisce alle scienze che concernono l'uomo, e vuol dire storia, aposteriorismo, l'uomo nella storia. Insomma esso è la vera espressione dell'esigenza contenuta nel vero idealismo: l' infinita esistenza è attività delle cose e specialmente dell'uomo. Questo il lato vero del positivismo. Ma la filosofia è la conoscenza delle cose nella loro infinita esistenza, ossia nella loro forma costante ed eterna. Come conoscenza infinita, essa non può essere che idealismo; ma in quanto l'oggetto suo si dispiega nell' infinito a posteriori (nell' infinito naturale, positivo e meccanico anche); così il vero idealismo non esclude, anzi contempera in sè il naturalismo, il positivismo e il meccanismo, bene intesi.

Ancor più notevoli ed esplicite le dichiarazioni fatte, quando si udivano in Italia i primi vagiti del positivismo, nel paragrafo: *Relazione della filosofia coll'esperienza* in questo stesso libro; e poi a lungo svolte nel «Proemio» agli *Studi sull'etica di Hegel*; dove sono nettamente descritti i confini dell'esperienza, ma anche riconosciuti e spiegati tutti quanti i suoi diritti. Lo Spaventa non si chiuse mai in quell'astratto idealismo, che non cura nè pregia il sapere sperimentale; e fu il primo a ridersi di «certe famose costruzioni dell'universo, fatte quasi a occhi chiusi, con pochi concetti, o come direbbe Hegel, con due soli colori sulla tavolozza»; nè perciò ebbe molta stima degli hegeliani che l'attorniavano a Napoli, e che egli metteva alla pari dei giobertiani, orgogliosi della loro formula, battezzandoli gli uni e gli altri, per istrazio, Bramani (1).

A chiudersi in un dommatico idealismo, ripugnava l' indole, com' ho detto, essenzialmente critica della sua mente. Già, per lui, senza una certa s c e p s i non v' ha spirito filosofico. Infatti, la filosofia inco-

(1) Il Brama indiano è puro essere, vuoto indeterminato.

mincia quando lo spirito non si contenta più delle cose come ci appariscono nella semplice esperienza (1); e lo scetticismo in un certo senso è da considerare come un elemento proprio di tutta la filosofia moderna (2). L'idealista che crede di possedere in pugno l'universo, e di costruire con le categorie l'universo, può credere inutile o quasi l'esperienza; e quindi il suo dommatismo. Ma lo Spaventa non ebbe mai una tale credenza; e fece sempre lealmente i suoi conti col positivismo. Potrebbero dire i positivisti di aver fatto altrettanto con l'idealismo assoluto?

Non riassumerò qui il contenuto delle due opere, ora accennate, dello Spaventa; dove il lettore italiano troverà le dottrine hegeliane rielaborate ed esposte con grandissima chiarezza da una mente critica di prima forza. Mi limito a richiamare l'attenzione su quella parte dei *Principii*, dove l'autore, maturando un concetto accennato nella *Fenomenologia*, scopre nella conoscenza un sapere che non è più semplice sapere; ma, in quanto sapere, è agire, operare. «L'aver voluto escludere assolutamente», dice l'autore, «l'elemento pratico di ogni sorta — l'aver voluto tirar dritto sulla linea retta del mero sapere ed esaurir l'una dopo l'altra ciascuna forma del solo sapere — ha reso impossibile sempre la soluzione del nostro problema; ha dato origine o ad una affrettata e illegittima negazione o ad una consimile affermazione della oggettività del sapere». Il processo dell'oggettivazione del sapere è per lo Spaventa un processo pratico, una vera e propria vicenda di appetito e di soddisfazione. L'appetito è la soggettività vuota (Io=Io); la soddisfazione consiste nell'oggettivarsi dell'Io; perpetua, progressiva vicenda, finchè l'oggettivazione non sia veramente tale, completa, e l'autocoscienza non si compia in un Io, che sia la negazione dell'Io naturale, e l'affermazione dell'Io universale, della coscienza infinita, in cui l'opposizione tra soggetto ed oggetto venga superata. La sete insomma rinasce sempre e non si estingue veramente se non si porta alle labbra il calice dell'assoluto: ma tutto ciò non è possibile in linea di pura teoria, senza l'attività pratica. Togliete, dice lo Spaventa, l'intelletto pratico; fate come fa Kant, il quale dal semplice intelletto (teoretico) si eleva alla ragione: e voi arriverete al concetto dell'Incondizionale, ma non all'oggetto (alla oggettività) come l'Incondizionale. Questo concetto, dallo Spaventa lucidamente esposto, è, a nostro avviso, la chiave d'oro della nuova gnoseologia dopo Kant; ed è gran merito del nostro filosofo averlo rilevato nella *Fenomenologia* hegeliana e messo in luce. Esso fu pure una delle idee più profonde di uno degli epigoni tedeschi più celebrati del filosofo di Stoccarda, ignoto certamente, per questo rispetto, allo Spaventa: Carlo Marx (1).

(1) *Log. e metaf.*, p. 5 Vedi pure la bella *Lezione* pubbl. dal Maturi (*Bibliografia* n. 60).

(2) *Scritti filos.*, p. 131.

Agli studi sull'*Etica* di Hegel, porse occasione lo strano quanto ingiusto giudizio pubblicato dal Mamiani nella prefazione alle sue *Confessioni di un metafisico* (1865) sulla dottrina di Hegel; condannata da lui come non solo «falsa, paradossa e bizzarra» ma sovrattutto «funesta all'Italia quando vi ponesse gran piede», come quella che «scalza dai fondamenti il principio morale assoluto, che differisce *toto caelo* dalla utilità o dalla volontà del maggior numero degli uomini; tanto più funesta, in quanto gl'italiani non sono tedeschi, appo i quali la mente scapestra e il cuore sta saldo e all'anarchia delle idee mette compenso e riparo il sentimento profondo del retto e del santo». Era la vecchia accusa del Rosmini e del Gioberti, ripetuta nel 1855 dal Tommaseo. Lo

(1) Vedi il 2° de' suoi Frammenti su Feuerbach in appendice allo scritto d F. Engels, *L. Feuerbach und der Ausgang der klass. deutschen Philos.*, Stuttgart, 1895; e la mia *Filosofia di Marx*, Pisa 1899, pag. 59 e sgg.

Spaventa perciò nel proemio a questi *Studi* del '69, scrive amaramente: « In Italia non si ha il diritto di dolersi di coloro che criticano spesso senza leggere, se i nostri maestri han dato l'esempio. Con tutta la buona intenzione di non fare l'accattabrighe, bisogna pur dire che oramai è difficile più tollerare in santa pace ciò che si vede. Nessuno, forse nè anche lo stesso Tommaseo, avea allora il dovere di leggere que' documenti che io trascriveva; ma ora, in questi tempi felici che le opere di Hegel son note a tutti e si parla dell' hegelismo come di una fase già superata in pochi mesi dallo spirito italiano, non si capisce come si possa con tanta leggerezza ripetere letteralmente la stessa accusa ». Contro questa accusa sono diretti gli *Studi*, dove è esposta pienamente tutta la dottrina hegeliana dello spirito obbiettivo esposta nella *Filosofia dello Spirito* dell' *Enciclopedia delle scienze filosofiche* e nella *Filosofia del diritto*: esposizione che, come l'autore dice nel lungo proemio libero che vi premette, non è « nè un compendio, nè un estratto, nè una parafrasi, ma il concetto — direi quasi l' imagine — che io mi son formata di essa, spiegato e definito nelle forme più essenziali in cui si individua sempre più l'assolutezza del volere ».

In questo proemio discorre argutamente e profondamente del concetto dell'Assoluto, nella nuova metafisica; dell'Assoluto che non è più fuori del relativo, non più trascendente ma immanente, e che il Mamiani, rimasto addietro di Kant, non poteva naturalmente comprendere e scambiava col relativo stesso. Terenzio Mamiani, « cala i ponti e si rifugia e grandeggia nella vecchia rocca, già smantellata da Kant, e da lui creduta ancora sicura e inespugnabile, dell'assoluto etico trascendente, e v' inalbera ancora la bandiera dell'eteronomia del volere; sotto la quale la libertà è illusoria, e nullo il valore dell'azione morale; e oramai non militano più che i soldati del Papa; la libertà è vuoto arbitrio, indefinita capacità di volere, e il contenuto dell'azione è comando incomprensibile ed estrinseco ».

L'etica dello Spaventa è la stessa etica di Hegel, ma rinnovata nel suo spirito, pronta a discostarsi da Hegel liberamente quando ne creda infondata una deduzione.

Un punto infatti di questa dottrina pratica giova bene a chiarire in qual modo egli si comportasse verso l'hegelismo, lontanissimo dalla pura ortodossia del suo collega Augusto Vera. Non so quanta stima il Vera facesse di lui, certo in nessuno de' suoi scritti, pur dove sarebbe occorso, lo cita; e agli occhi del Vera, che al pari di altri hegeliani scambiava il sistema del maestro con una religione, di cui egli fosse uno degli apostoli, lo Spaventa con le sue libere critiche doveva apparire un eterodosso ed eretico; e con la sua ricostruzione e col suo giudizio della moderna filosofia italiana tutt'altro che uno storico degno prosecutore di Hegel. D'altra parte, lo Spaventa, la cui tempra mentale era tanto diversa, non lo ricambiava di più lusinghiero giudizio. Nè anche lui menzionò mai ne' suoi scritti il nome del collega (1), e agli intimi non si peritava di esprimere la sua convinzione, che il Vera non avesse inteso Kant e neppure Hegel pienamente (2). Ora il Vera rimase in tutto fido più che allo spirito di cui non si rese mai conto, alla lettera dell' hegelismo: laddove lo Spaventa sdegnò la lettera, e rivisse lo spirito, attraverso una cultura assai più vasta, sempre aperta a ogni nuovo interesse speculativo e scientifico. Così avvenne nella dottrina del diritto punitivo, a proposito della pena di morte. Nel 1863, essendo stato annunziato che il governo avrebbe presentato al Parlamento un progetto di legge per l'abolizione della pena di

---

(1) Accenna a lui, senza nominarlo nei *Saggi*, pag. 219 e 278 n. 3, chiamandolo « un mio onorevole collega ».

(2) Al fratello il 17 dicembre 1861: « Ieri ha proluso Vera. Io non l' ho sentito. Chi l' ha sentito e inteso mi ha detto: volgarità senza pari. Vera, io già lo sapeva, non intende che Hegel e l' intende molto superficialmente. Questo sia detto a te, solo a te ». *La filos. ital.*, pagg. 293-4.

morte, il Vera mandò fuori un opuscolo (1) per combattere i principii, da cui gli abolizionisti si rifacevano: difendendo calorosamente il diritto che ha lo Stato d'infliggere cotal pena e la giustizia razionale di essa per la dialettica del diritto, negato nel delitto e reintegrato nella pena; la tesi insomma, sostenuta da Hegel, e da quasi tutti i suoi discepoli, come il Michelet e il Rosenkranz. E come Hegel aveva notato contro il Beccaria, — che primo negò allo Stato il diritto della pena capitale, per non potersi presumere, che il contratto sociale comprenda anche il consenso degli individui a lasciarsi uccidere, — che questa ragione non vale, perchè lo Stato non è fondato su un contratto; così il Vera tornando su lo stesso argomento paragona il trovato del Beccaria alle utopie del comunismo e della pace perpetua. — Lo Spaventa invece rifiuta la pena di morte, pur attenendosi ai principii stessi di Hegel; anzi la rifiuta in forza di questi. « La negazione assoluta del diritto — il delitto in generale — è un'azione in sè nulla, eticamente nulla. La dimostrazione reale di questa nullità e perciò la restituzione del diritto.... è ciò che in generale chiamasi pena.... Questa restituzione è il vero atto della giustizia, cioè la giustizia che prova se stessa, dimostrando la nullità dell'azione contraria ». Questo è il puro concetto hegeliano. Ma, osserva lo Spaventa, la negazione del diritto ha la sua esistenza nel volere del delinquente. Il delitto sta tutto lì, nel volere soggettivo, che si afferma come tale, di contro all'oggettivo; è una specie di sofistica, che nega l'oggettività, e che va corretto quindi col socratismo. La pena ha appunto questo ufficio: dimostra realmente la nullità del delitto, affermando la negata oggettività del diritto. Dove? Dove era stata negata: nel volere soggettivo. Altrimenti non ci sarebbe la restituzione del diritto violato. La dimostrazione deve avvenire

(1) Ristampato negli *Essais de philos. hégélienne*, Paris, 1864 e nei *Saggi filosofici*, Napoli, Morano 1883 pagg. 37-78.

nell'intimità del volere. Il volere soggettivo, dialetticamente negato, deve essere conservato e migliorato, secondo i principii della logica hegeliana. Non importa se ciò non accade nell'animo di ogni singolo delinquente. Tale bensì è il concetto della pena; e a tale concetto « contradice evidentemente la perpetuità della pena e la pena di morte ». Del Vera neppure un cenno; nè il Vera, ristampando più tardi il suo saggio e premettendovi una lunga prefazione (1), accenna punto allo Spaventa. La loro via era diversa; non potevano incontrarsi.

Questi i principali studi hegeliani dello Spaventa, pubblicati tutti nel primo decennio del suo insegnamento universitario; che ei dedicava intanto alla illustrazione delle varie parti del sistema. Ci rimane il manoscritto autografo del corso di lezioni impartite durante l'anno accademico 1863-64. Vi è trattata l'antropologia sul disegno della prima sezione della *Filosofia dello spirito*. Lo Spaventa commenta in parte il testo di Hegel; ma non lo ripete; si serve degli studi psicologici dello Schaller, hegeliano lodato come il George dallo stesso Lange per la parte fatta, nonostante i loro concetti speculativi, allo studio fisiologico e sperimentale (2); per il problema delle razze discute la dottrina dello Schelling, e si vale dei recenti

(1) Pagg. II-XII; dove non si accenna nemmeno al buon libro del prof. P. D'Ercole, *La pena di morte e la sua abolizione dichiarate storicamente e teoricamente sec. la filos. hegeliana*, Milano, Hoepli, 1875, nonostante che uno special capitolo di questo libro (pagg. 244-71) fosse consacrato a confutare il Vera. Con lo Spaventa e col D'Ercole sta S. Maturi, *L'idea di Hegel, prelezione*, Napoli, 1891, pp. 71-2 n. — Sostenitore della pena capitale fu invece Vittorio Imbriani, uno de' più rigidi hegeliani d'Italia, nello scritto *Pena capitale e Duello* (estr. di pagg. 28 dalla « Rivista bolognese » an. III, 1869, fasc. 3), dove pur si combatte aspramente il Vera; e prima in due articoli: *Per la pena capitale*, nella « Patria » dell'aprile 1865, n. 105 e 106.

(2) Vedi F. A. Lange, *Gesch. di Materialismus*, 3 Aufl. vol. II, pag. 386.

studi linguistici di Max Müller. Infine, soggiunge di suo, intorno al concetto speculativo della semplicità dell'anima un'analisi della teoria esplicata dal Rosmini nella sua *Antropologia*, dimostrando come questa non differisca in sostanza dalla dottrina di Hegel (1).

Di tal fatta erano tutti i suoi corsi. L'anima ispiratrice era sempre l'hegelismo; ma il pensiero hegeliano riceveva il conforto della storia ed era posta a cimento con le più recenti dottrine; infine raffrontata sempre a quella dai nostri filosofi e come italianizzata e fatta nostra. I corsi insomma rispecchiavano il carattere dell'opera scientifica dell'insegnante.

Proprio durante quel corso di antropologia venne a Napoli (gennaio-febbraio 1864) Ippolito Taine. Il quale ebbe a meravigliarsi dello spirito germanico dominante nell'Università, e nei riscontri fatti dallo Spaventa della filosofia italiana con la tedesca non seppe vedere altro se non che « *l'amour-propre et les preoccupations nationales pénètrent jusque dans la spéculation pure* ». Ma, ad ogni modo notava: « *Les jeunes gens, le public s'intéressent extrêmement à ces recherches.... Tous les livres intéressants ou savants d'Allemagne, d'Angleterre et de France arrivent chez le libraire Detken; les plus solides ouvrages de physiologie, de droit, de linguistique, surtout de philosophie, trouvent là des acheteurs* (2); *sa boutique est le soir une sorte de club litteraire et scientifique..'. Ils sont en ce moment dans toute l'ardeur de la production et de la renaissance* » (3).

---

(1) Un brano di queste lezioni inedite è stato da me pubblicato nel 1920. Vedi *Bibliografia*, n. 36.

(2) Il 14 marzo 63 Bertrando Sp. scriveva a Silvio: « Mi sono rifatto già della spesa per la stampa di quel libro (*Prol. e intr.*); anzi ci ho guadagnato qualcosa, e ci guadagno sempre ».

(3) *Voyage en Italie*, 4 ed., Paris, 1880, I, 89 e seg. Venne a Napoli quello stesso anno (1864) e vi rimase buona parte anche del seguente un giovane hegeliano tedesco, discepolo del Michelet, Teodoro Straeter (che s'era laureato nel '59 a Bonn con una dissertazione *De principiis philosophiae kantianae*). Frequentò le lezioni dello Spaventa, del Tari, del Vera, e scrisse nove *Briefe über die italienische Philosophie* (pubblicate dal « Gedanke », 1864, Bd. V, Hft. 4; e 1865, Bd. VI, Hfte 1, 2, 2, 4; nelle quali, dopo avere informato i tedeschi dell'insegnamento dei tre filosofi anzidetti, e specialmente dello Spaventa, riassunse sulle orme di questo, spesso traducendo le sue pagine, la storia della filosofia italiana dal Rinascimento in poi. Egli scrisse giustamente: « Wenn Spaventa und Tari an der Universität Neapel etwa diejenige Richtung repräsintiren, welche in Deutschland Kuno Fischer und seine Schüler, und die ich in Ganzen und Grossen am Liebsten bezeichnen möchte als eine kritische Revision der Hegel' schen Dialektik von der kantischen Philosophie aus, die dann doch ihre unverlierbare Grundlage ist und bleibt: so erscheint A. Vera dagegen als der wurdige Italienisch-Französische Abdruck desjenigen Typus, den wir in Deutscland gegenwärtig « die Alt Hegelianer » oder auch « die Ortodoxen von der strengen Observanz » zu nennen pflegen », Lett. III, *Ged.*, VI, 2, pag. 123. Ma il sign. Straeter disse anche molto male di Napoli suscitando le ire di V. IMBRIANI: « Un dottorucolo di non so che Università in non so che bicocca di Germania, capita nella nostra metropoli, guarda per un poco a bocca spalancata quella tumultuosa attività che non gli è dato capire, presenta la sua faccia bionda e paffuta qua e là, ed è ricevuto con quella cortesia che noi sogliamo adoperar sempre verso forestieri. E poi sapete che fa? prende un fogliaccio di carta.... ». Del curioso seguito può dare un' idea il titolo dell'art.: *Le parole di T. S. sulla filos italiana giudicate da Graziella crestaina e V. Imbriani* (estr. dal « Patria », Napoli, 1865?). L'IMBRIANI scrisse sullo Spaventa anche nel libro: *Dell'organismo poetico e della poesia popolare ital.*, Napoli, MDCCCLXVI, pagg. 18-22.

Lo Spaventa, per altro, in questo periodo non attese soltanto agli studi e all'insegnamento. Già nel febbraio '61 era stato nominato, come si è accennato, membro ordinario del Consiglio superiore d'Istruzione pubblica, carica poi mantenuta con somma autorità e competenza fino a la morte: eletto dal Governo prima, e poi dai colleghi, quando ne passò a costoro la facoltà. Come membro del Consiglio, nel gennaio del 1866, ministro il Berti, fu delegato all'ufficio di Provveditore agli studi nella provincia di Napoli. Accettò; ma non era uomo di amministrazione. In una lettera del 19 giugno 1868, accennando appunto a questo ufficio, scriveva al fratello: « Sono di cattivo umore;

arrabbiato contro non so chi; contro tutti e tutto. Fatico come un asino abbruzzese, e meno fortunato del mio prototipo, non conchiudo nulla ». Così gli pareva: nel via vai delle faccende amministrative la sua mente avvezza al rigore del pensiero scientifico si vedeva come smarrita. In questa lettera si lagna che lo si incaricasse di compilare certe proposte, senza dirgli con quale criterio, con qual norma o ragione. « È vero che si sono richiesti degli e l e m e n t i, da cui deve risultare il criterio: anni di servizio, numero degli alunni, ecc. Ma il criterio non è i suoi elementi; e se deve essere comune e costante, bisogna enunciarlo chiaramente e non già proporlo come un problema alla intelligenza e coscienza individuale ». E continua così in una critica spietata dei metodi senza metodo usati dal Ministero. Questa lettera, come ognun vede, è caratteristica e molto significativa. Ma per un'altra ragione ancora non doveva esser molto contento di quel suo posto: per quella sua rigidezza di giudizio morale e fermezza di carattere, qualità che non sempre riescono facilmente a trionfare nella pratica dei pubblici negozi. Parlando della recente istituzione dei delegati scolastici, nella lettera citata egli narra: fra i delegati « ce n'è uno, che era ispettore e fu destituito dal Ministero per pubblica immoralità. Quando io ripresi l'ufficio, accortomi della cosa, lo ricordai al Ministero mandandogli copia de' documenti che egli stesso mi avea mandati. Il Ministero non ne ha fatto nulla ».

Tuttavia lo Spaventa, come provveditore, se non ebbe agio di far sempre tutto il bene che avrebbe voluto, del bene ebbe certamente a farne; di quello che non può aspettarsi se non dagli uomini rarissimi, della mente e dell'animo di lui. E quando il 31 marzo 1870, per propria rinunzia, cessò dall'ufficio, vennero lodati (1) « l'ingegno, la prudenza, l'imparzialità e la fermezza, con cui lo Spaventa aveva sostenuto per non breve tempo, ed in mezzo a difficoltà, che non hanno pari in altra città d'Italia, il delicato e faticoso incarico ». L'amico De Meis, quando seppe l'anno innanzi che egli aveva mandato al Ministro la rinunzia, se ne congratulava vivamente; perchè avrebbe potuto meglio attendere agli studi e più giovare con questi all'Italia. Invero, l'operosità dello Spaventa mai fu più solerte che in questo periodo del 1866-70. Ma egli si stancava delle tante piccole miserie inflittegli dall'ufficio. « Mi ci ammazzo e ci divento stupido », scriveva al fratello il 10 marzo '69. « Voglio tornare a' miei libri e a' miei studi, valgano ciò che valgano ».

(1) Dal pedagogista EDOARDO FUSCO nel suo *Progresso educativo*, effemeride mensuale in Napoli, an. II, aprile 1879, pag. 93.

VI.

Contro i Paolotti e i Positivisti.

Nel marzo del 1870, quando si liberò dall'ufficio di provveditore, Bertrando era candidato alla deputazione politica nel collegio di Gessopalena (in provincia di Chieti). Il prefetto della provincia s'adoperava invece in favore di Pasquale Villari. Ma intervenne il Lanza, allora ministro dell' interno e presidente del Consiglio; la candidatura del Villari fu riportata ad altro collegio; e a Gessopalena riuscì il nostro filosofo (1). L' intervento del Governo, quando a capo di questo era un Lanza e il candidato si chiamava Bertrando Spaventa, non va ricordato soltanto per la verità storica ma anche per l'onore che ne ridonda al Governo e al candidato. Ma la vita parlamentare dello Spaventa si fa presto a raccontarla. Dopo la X, fu rieletto nell' XI e nella XII legislatura; non pronunziò mai nessun discorso, nè fece parte di commissioni. Venne l' infausto 18 marzo 1876, cui successero nello stesso anno quelle elezioni generali, in cui, come disse felicemente il Bonghi alle esequie appunto dello Spaventa, al paese non parve più che l'onore di rappresentarlo spettasse ai migliori. Ed egli si ritrasse quindi

(1) La sua elezione fu notificata alla Camera e convalidata l' 11 aprile 1870, come desumo da una lettera di Silvio al fratello, da Firenze, 12 aprile.

per sempre dalla vita politica; alla quale dicemmo già com'egli, con quella sua indole ombratile, non fosse nato. L' occasione, in cui sarebbe stato opportuno ch'egli prendesse la parola, alla Camera ci fu: la discussione del progetto di legge per l'abolizione delle facoltà teologica, negli ultimi giorni dell'aprile 1872; alla quale discussione per altro partecipò, in favore della legge, Francesco Fiorentino: ed espresse quella che avrebbe potuto essere l'opinione del suo amico e maestro. Quanto a lui, non sappiamo se gli acciacchi onde fin dal 1869 cominciò a soffrire la sua salute, gl' impedirono in quei giorni di muoversi da Napoli. In una lettera del 17 marzo '69 scriveva al fratello: « Sento un dolore al cuore, che ho sentito qualche volta anche negli anni passati; ma ora è più sensibile e molesto ». Poi, abbandonate le fatiche del provveditorato, non risentì più questo dolore per alcuni anni; ma di quando in quando fu afflitto dalla gotta, che lo costringeva a passare i giorni sdraiato su una poltrona.

Tuttavia, per quanto potè, non cessò mai dalla sua attività scientifica; chè l'ardore gli si veniva raddoppiando con gli anni, via via che venivano in moda fra noi nuovi indirizzi o si riaffermavano vecchie idee e concezioni da lui combattute come funeste alla scienza e allo spirito italiano. È della fine del decembre 1869 quella fiera risposta del Carducci al critico del *Diritto* di Firenze a proposito dell' *Inno a Satana;* per denunziare il paolottismo trionfante nell'allora capitale d' Italia, anche per opera del governo (1),

(1) Impiantandosi a Roma nel 1871 l' università regia, Francesco Fiorentino, eletto allora deputato, desiderava esservi trasferito, per insegnarvi la filosofia della storia; e il Correnti dapprima gliene offerse spontaneamente la cattedra. Ma il 19 aprile il Fiorentino scriveva a B. Spaventa: « Ieri parlai col dormiente ministro, il quale dopo le solite appellazioni di ateo e di reprobo egheliano, mi confermò che a Roma intende mandare i credenti, ed i Mamianisti (frase di conio correntiano).... Il Correnti.... scettico ed incerto! » E in un'altra lett. del 18 maggio: « E tu sai che il Correnti coi suoi sbadigli è un ministro prezioso, e caro ai cretini ed ai ciarlatani,

soggetto all' influsso della cultura toscana (1); auspice « la semi-officiale filosofia ortodossa del signor Augusto Conti; la quale sotto forma di ristretti eleganti a pochi soldi vola, svolazza e si volatizza nei cervelli giovanili per le scuole italiane »; e Capponi, Lambruschini, Tommaseo erano oracoli; salutato « nuovo poeta » lo Zanella, che diceva il Carducci, « della scienza si fabbrica scale per l' Assoluto » (2). Fondata colà nel 1866 la *Nuova Antologia*, che pareva destinata a organo di quel vecchio pensiero cristiano. Nel '69 il Mamiani istituiva un'associazione di studi filosofici e letterari, per disciplinare lui gli studi italiani. Il paolottismo, come lo chiamava lo Spaventa, rifioriva, con l'opportuna alleanza del positivismo, che P. Villari, passato dall' Università di Pisa all' Istituto fiorentino, cominciò a propugnare in un corso di lezioni, che diedero materia poi a uno scritto rimasto famoso. Il positivismo, infatti, dichiarando insolubili i problemi più ardui della metafisica, ne faceva una girata, espressamente o tacitamente, al curato; e il pensiero filosofico, proprio sul rinascere, veniva così ad essere assalito di fronte e alle spalle. A B. Spaventa parve che l' Italia, già fatta o quasi fatta, si tentasse disfarla e rifarla o farla davvero a un certo modo, che a lui non poteva piacere; a lui, al quale tanto era costata la libertà del pensiero e che della storia italiana aveva quel concetto che conosciamo. Perciò nel maggio 1868 scrisse una sdegnosa lettera ad A. C. De Meis, che si pubblicò nella *Rivista bolognese:* col titolo *Paolottismo, positivismo, razionalismo.* Vi menò attorno fieramente la frusta, con sarcasmo heiniano.

Egli e i suoi amici hegeliani di Bologna, il De Meis e il Fiorentino, fecero disegno di contrapporre una

purchè però si dia addosso agli hegeliani, non nemici, ma negatori ostinati di Dio ».

(1) Sullo spirito piagnone di questa cultura il mio volume *Gino Capponi e la cultura toscana nel sec. XIX* (Firenze, Vallecchi).

(2) *Polemiche sataniche*, in *Confessioni e battaglie*, serie 1ª, Roma, 1883, pagg. 79-81.

loro rivista all'*Antologia* di Firenze. La *Rivista bolognese* non aveva nessun colore; e lo Spaventa fin dal gennaio 1856 contro la *Rivista contemporanea* di Torino aveva osservato che «il maggior difetto d'una rivista è di non avere la coscienza d'un principio e d'uno scopo determinato». Questo principio e questo scopo ora venivano chiaramente additati dagli avviamenti della cultura italiana. Ne parlò col Settembrini e col Vera; ma a Napoli, — come egli scriveva al De Meis, — tutte le teste son monadi, e monadi leibniziane, non herbartiane; senza cioè nè anche la possibilità di quella *zufällige Ansicht*, che è ammessa dall' Herbart tra le sue monadi. Ma, venuto a Napoli (novembre 1871, alla cattedra di Filosofia della storia) il Fiorentino, la rivista potè sorgere per la cooperazione d'amendue e di quell'altro battagliero spirito di Vittorio Imbriani. Le pratiche andavano in lungo; quando intervenne un fatto, che fece rompere ogni indugio. Nella *Nuova Antologia* si era pubblicata durante il 1867 la vita del Bruno di D. Berti, poi raccolta in un volume: lavoro notevole per gl' importanti documenti veneti, che in esso vennero a luce, e anche per la diligenza con cui vi erano raccolti e illustrati come non mai prima i più minuti particolari della vita del Nolano; ma scritto con uno spirito il più alieno dalla filosofia di lui, da buon cattolico; che, giudicando quella filosofia, gliene contrapponeva una da lui detta cristiana, e con questa faceva giustizia non del Bruno soltanto, ma e dello Spinoza, del Kant, dell' Hegel. Lo Spaventa non riconobbe in quella *Vita* il suo Giordano Bruno; e ne scrisse una critica, che inviò, non so se per ingenuità o per malizia, alla stessa *Nuova Antologia*. L'articolo dapprima fu accettato e mandato in tipografia; ma, composto, fu rimandato con buone parole all'autore insieme con le prove di stampa. Si scusava il direttore osservando che egli non poteva «screditare» uno scritto già comparso nella sua rivista; che aveva sperato si potesse addolcire qualche frase negli stamponi; ma che poi, ri-

leggendo l'articolo, s'accorgeva che si sarebbe dovuto mutare tutto il tono (1). Questo avvenne nel giugno 1871; e già il 30 luglio 1871 il De Meis scriveva allo Spaventa: «Dunque finalmente ci siamo. Il titolo del giornale non è niente di particolare e di significativo (2). Ma forse per questo è meglio di qualunque altro. Si sarebbe potuto dire *Antologia napolitana*, ma c'era l' inconveniente di mostrare un' intenzione di rivalità con quella di Firenze. È meglio lasciar parlare al fatto che al titolo».

Tuttavia l'osservazione gettata là da De Meis non cadde nel vuoto; perchè la nuova rivista, il cui primo fascicolo per la lentezza dei tipografi potè uscire soltanto nel gennaio 1872, portò il nome di *Giornale napoletano di filosofia e lettere*; e fu davvero un'affermazione di quei principii, onde l'università napoletana s'era fatta dal '60 ardita propugnatrice, — grazie agli hegeliani, — contro le guaste tradizioni italiane. E primo articolo del primo fascicolo fu la critica del libro del Berti. Con essa uscirono un dialogo saporitissimo del Fiorentino contro quella tal *Filosofia elementare delle scuole del Regno*, ordinata e compilata dai proff. A. Conti e V. Sartini, contro di cui se l'era presa anche il Carducci; e un articolo dell' Imbriani: *Un preteso poeta*, cioè Giacomo Zanella, il «nuovo poeta» laureato nella *Nuova Antologia* (3). Il fascicolo riuscì pertanto una franca ed alta protesta contro la buona scuola fiorentina; e lo stesso indirizzo seguirono tutti gli altri (non molti) che vennero appresso. Collaborarono coi tre direttori per la filosofia Donato Jaja, Filippo Masci, A. C. De Meis, Pietro Ragnisco e F. Tocco.

Degni di speciale ricordo gli articoli che lo Spa-

(1) Da una lettera del Protonotari (Firenze, 5 giugno 1871) a un amico dello Spaventa, a cui dovè essere comunicata poichè si trova tra le sue carte.

(2) Il titolo annunziato in un *Manifesto* era: *Rivista di filosofia e lettere*.

(3) Vedi nel fasc. di settembre 1868 (vol. IX, pagg. 129-45) l'art. del Del Lungo, *Un nuovo poeta*.

venta (1) vi scrisse sulle *Psicopatie*, a proposito d'una lezione di Salvatore Tommasi, medico insigne e mente acutissima di filosofo, e che gli attirarono l'accusa di materialista (2). Nei quali, discusse le idee del Tommasi sulla malattia in generale, e su quelle in particolare dell'anima, si dilunga in uno studio profondo intorno alla natura di questa. Vi rigetta esplicitamente il dualismo d'anima e di corpo. Ma, avverte subito, « io non sono materialista ; confesso umilmente di non avere questo coraggio » ; « il materialismo, quale che sia la sua forma, non solo non basta all'esigenze da cui è nata la dottrina cartesiana dell'anima sostanzialmente ed essenzialmente diversa dal corpo, e non rende ragione della differenza di fenomeni psichici dai somatici, ma non prova nè meno, come pretende, per via dell'esperienza l'insussistenza della dottrina stessa. Supponiamo pure ch'esso sia riuscito felicemente con una serie di esperimenti ad assegnare per ogni stato dell'anima, per ogni modo dell'attività sua, uno stato corrispondente del corpo.... Si può concludere da ciò, che appunto tale stato del cervello produca solo l'attività psichica, senza che questa sia sorretta e portata da un ente particolare ? » La conclusione esorbiterebbe da ciò che è contenuto immediatamente nel fatto : cioè la semplice corrispondenza tra stati psichici e somatici, ammessa anche dai cartesiani. E quand'anche questa corrispondenza si dovesse spiegare come dipendenza, per modo che ogni spontaneità dell'anima si riducesse a una mèra illusione, questo non proverebbe che l'anima non è un ente particolare, e coincide col corpo.

Il concetto dello Spaventa merita di essere ben rilevato, poichè ne sono ancora molto lontani, e così annaspano nel vuoto, quanti oggi, appellandosi al famoso parallelismo, si chiudono nel più antifilosofico dommatismo ; e, accettando tutti i risultati della così detta psicologia sperimentale, non sanno altrimenti sottrarsi al materialismo che ripetendo a sazietà non coincidere il fatto psicologico col fisiologico. Non coincide ; ma qual rapporto ha con esso ?

(1) Nel vol. *Da Socrate a Hegel*, p. 341. e ss.
(2) Cfr. su di lui le mie *Origini della filosofia contemp.*, II, 29-53.

Il cervello è organo del pensiero ; non però come il polmone è organo della respirazione e il cuore della circolazione ; perchè nel caso del cervello la funzione sorpassa l'organo ; la funzione cerebrale, l'attività psicologica si organizza, laddove l'organo rimane al di sotto di un tale organismo, come i molti restano inferiori all'unità che li unisce. Questo organismo consiste nell'energia e nell'atto della individualità, che è come un tutto indivisibile, che si raccoglie e conchiude in se stesso : il senso di sè ; che non è un'entità a sè, ma un processo. In questo senso di sè consiste quel raccoglimento, quell'unificazione delle proprie parti costitutive, che è propria dell'individuo. L'individuo è essenzialmente soggetto. L'anima è reale, infatti, e acquista la sua immaterialità e semplicità, quando arriva al senso di sè, e si organizza. « Semplicità, immaterialità non è nulla senza la materia : supera, invece, la materia ; ed è quella che è, solo in quanto la supera. Qualcosa di analogo, ma di meramente analogo, a questa distinzione e insieme intima connessione d'anima e corpo, noi lo vediamo in tutti i processi della natura, giacchè materia come nuda materia, senz'altro, senza una certa attività ideale, non ve ne ha punto. Ma l'attività ideale non è corpo animato, che sente se stesso, se non dove è il processo della individualità organica ».

A conferma di questa dottrina, lo Spaventa esamina le più recenti teorie, rifacendosi da uno scritto di Claudio Bernard sulle *Funzioni del cervello* (1). Giacchè egli non sentì mai il bisogno di abbandonare le sue intuizioni filosofiche per effetto degli studi scien-

(1) Nella *Revue des deux mondes* del marzo 1872.

tifici, biologici e fisiologici che allora venivano in auge. E li seguì sempre con vigile interesse e li tenne debitamente in pregio.

Importante e degno di considerazione il suo atteggiamento verso il darvinismo, combattuto *unguibus et rostris* da altri hegeliani, p. es. dal Vera (1). Egli accettò presto la nuova intuizione della natura che ne derivava. Già nella memoria su la *Dottrina della conoscenza in G. Bruno* (1865) diceva, che nella vita della natura « non ogni mutazione o accidente merita il nome di *nuovo*, ma solo quello che divenendo costante ha la potenza di modificare internamente il tutto, di cui faceva parte; e produrre un'altra forma organica, una nuova specie » (2). E anche in quest' accettazione del trasformismo naturale si opponeva a Hegel; il quale nella *Filosofia della Natura* rifiuta il trasformismo, non ammettendo la evoluzione reale, naturale, ma soltanto la ideale. Pel filosofo tedesco il processo appartiene all' Idea assoluta, che si sviluppa nelle idee. Chi dice natura, dice esteriorità; esistenze separate le une dalle altre; ond' è impossibile che l'una si trasformi e diventi l'altra. Sul qual punto lo Spaventa non critica l' hegelismo con un principio estraneo: anzi intende di trarre le conseguenze necessarie da' principii stessi di Hegel. Poichè questo rifiuto del trasformismo è, secondo lui, una contraddizione nel seno dell' hegelismo. L'idea è sviluppo, secondo questo sistema: orbene lo sviluppo sarà ideale per l'idea logica; ma l'idea come natura non è pura idea logica; è idea come esteriorità, dice Hegel; o meglio, è idea come estrinseca a sè; e come idea estrinseca a sè deve perciò svilupparsi. L'idea si estrinseca nei particolari; ora i particolari variano; e variando essi, varia il tipo; varia cioè l' idea, che

(1) V. *Il Problema dell'Assoluto*, parte II, per A. Vera, Napoli 1865 (estr. dal vol. XIII degli « Atti dell'Acc. delle scienze mor. e polit. di Napoli ») §§ XV e XVI.

(2) V. *Saggi*, pag. 231.

di forma in forma procede sviluppandosi sempre. La lotta, dice Spaventa, è come la *vis* della idea, che corre alla sua vera forma (1).

Ma se l'errore di Hegel è di considerare quasi l' idea senza l'esteriorità, senza il meccanismo; errore della maggior parte de' darvinisti era, secondo lo Spaventa, di non ammettere altro che il meccanismo, e di non pensare per nulla all' idea, anzi di non volerne punto sapere, rifiutando la tendenza alla forma finale. Ad Hegel e agli hegeliani lo Spaventa parla chiaro: « Senza meccanismo è impossibile la spiegazione della natura; e non si fa altro che ripetere e applicare le forme logiche ai fenomeni naturali. Nella stessa scienza dello spirito, superata ma non annullata la esteriorità, senza il meccanismo non potrebbe essere compresa l'evoluzione. P. es. nella psicologia non basta dire: dal concetto dell' intuizione deriva quello della rappresentazione e da questo quello dell' intendimento, ma mostrare come, data la serie delle intuizioni, nasce la rappresentazione e data quella delle rappresentazioni nasce l' intendimento. Qui è il valore della psicologia herbartiana; e in generale del così detto associazionismo ». E il concetto della derivazione di una forma dello spirito dall'altra lo Spaventa l'aveva affermato fin dal 1855 contro le false critiche che il Cousin e la sua scuola facevano del sensismo (2). Ma l'evoluzione egli voleva intendere come trasformazione d'una sempre identica attività; non come passaggio da una forma a un'altra, intese tutte due come entità per sè e indipendenti l'una dall'altra, come vorrebbe Herbart. Ascriveva perciò a grande merito del Lotze (di cui faceva molta stima, e negli ultimi anni

(1) Vedi l' aggiunta alla memoria: *Esame di un'obbiez. di Teichmüller alla dialettica di Hegel* (1882), dove sono trascritte alcune considerazioni da « scartafacci di parecchi anni fa », come dice l'A: *Scritti filosofici*, pp. 271 ss.

(2) *Da Socrate a Hegel*, p. 103 ss. e *Scritti filosofici*, pag. 268.

del suo insegnamento espose in iscuola qualche trattato) di avere, dopo Herbart, tentato di conciliare il meccanismo con la finalità.

Lo stesso concetto sostenne verso il darvinismo, nella *Legge del più forte* (1874) e nell'opera: *Esperienza e metafisica*. In quella memoria tentò dimostrare che la teoria della elezione naturale non può fare a meno del concetto di finalità. La legge del più forte (il quale, perchè più forte, vince il più debole) non è una legge meccanica; perchè in meccanica quando una forza ne vince una minore opposta, perde di sè l'equivalente della forza vinta; laddove il più forte della natura non perde nulla della sua forza, quando vince il debole; anzi diventa ancora più forte. Più forte vuol dire migliore in un certo modo; e la lotta naturale conduce a un aumento di bene, a un vantaggio. Concetto, questo, teleologico. Ma pregio grandissimo del darvinismo è di avere cangiato il concetto della finalità; non è più la finalità kantiana puramente regolatrice, estrinseca ai fenomeni; ma è finalità costitutiva, oggettiva, immanente ai fenomeni stessi.

La elezione naturale è fondata sul concetto del vantaggio: si fissa e si eredita la variazione vantaggiosa. Ma vantaggiosa è la variazione utile, favorevole all'esistenza del vivente. E il concetto del vantaggio, cioè il fondamento stesso del darvinismo si riduce a quello della relazione tra la forma dell'organismo (mezzo) e l'esistenza di esso (fine), tra gli stati e l'ente; a quello insomma della vera relazione concreta che non è semplice entità senza stati (vecchia metafisica); ma non è nè anche stati senza entità (puro meccanismo: Herbart). Per esempio, l'Io herbartiano è, dice l'autore, un dramma che si rappresenta nell'anima, ma non lo rappresenta l'anima. Herbart dimentica del tutto quell'attività, che pure egli stesso attribuisce all'anima: l'attività autoconservativa (*Selbsterhaltung*). Ora questa relazione degli stati con l'ente, — che non è di certo oggetto di esperienza, — è la fonte della nuova metafisica: ed è appunto il vero pro-

blema della Logica di Hegel: cioè «intender non l'ente per sè senza gli stati suoi, nè gli stati senza l'ente, ma come l'ente mediante i suoi stati, si fa quello che è. Tale è il ritmo dell'essere, dell'essenza e del concetto. E se ciò che dico è vero, può darsi che lungi dall'essere cosa vecchia oramai, la metafisica hegeliana sia come una profezia, cioè l'organismo e la correzione anticipata della scienza della moderna esperienza».

Sopra questo problema si travagliò negli ultimi anni della sua vita la mente dello Spaventa: la critica dell'empirismo e la dimostrazione della necessità indistruttibile d'una metafisica come compimento dell'esperienza; finchè nell'anno 1881-82, cominciò ad esporre i risultati delle sue meditazioni in un corso di lezioni, che formarono poi le opere postume: *Esperienza e metafisica* e *Introduzione alla critica della psicologia empirica* (1). Di due capitoli della prima (il 2° e il 12°) il 2 aprile e il 2 luglio 1882 lesse il sunto all'Accademia delle scienze morali e politiche, ne' cui Rendiconti stampò le rispettive note: *La sintesi a priori e il nesso causale* e *Un luogo di Galilei*. — La critica dell'empirismo, accennata specialmente nella prima di queste note, anticipò in parte una importante memoria, pubblicata due anni innanzi: *Kant e l'empirismo*. Si tratta appunto di questo: l'empirismo moderno può riuscire a negare e risolvere l'apriori kantiano, quella radice del nuovo assoluto metafisico? Lo Spaventa rileva gli equivoci, in cui si suol cadere nella critica dell'apriori; da Locke, — con la sua riflessione non meno innatista di Cartesio, — il quale combatte l'innatismo cartesiano, appunto perchè non intende che le idee innate in questa dottrina non sono concetti, ma attitudini innate; fino al nostro Mamiani e a quasi tutti gli avversari italiani di Kant, che ne combat-

(1) Nel Sommario della 1ª lezione il 29 novembre 1881 dallo stesso Spaventa dettato agli scolari era detto: «Oggetto del nostro corso: Esperienza e metafisica»; come rilevo dai quaderni di uno di quegli scolari, il sig. E. Petroni.

tono l'apriori quasi un gruppo di concetti universali belli e formati prima dell'esperienza.

Che cosa è l'apriori kantiano? Per dichiararlo coi testi dello stesso Kant, l'autore si rifà dalla celebre lettera all' Eberhard, dov' è esplicitamente negato che la Critica ammetta rappresentazioni innate, e detto che essa «le considera tutte, siano intuizioni o siano concetti, come acquisite»; talchè l'a priori non sarebbe altro che acquisizione originaria di ciò che prima (di essere acquisito) non esisteva. L'anima, stimolata dall' impressione, produce, funziona, agisce; e questa sua produzione o funzione è il suo acquisto; originario, perchè in tale atto è la stessa natura dell'anima. E l'atto suo proprio (1). Non sarà originaria dell' anima, la sua costituzione e la sua funzionalità? Vani sono perciò, secondo lo Spaventa, tutti gli sforzi della cosiddetta psicologia genetica per mostrare la derivazione di ciò che il Kant ritenne innato; perchè essa non fa distinzione tra materia dell'atto e forma dell'atto; per es. nella questione dello spazio, tra la rappresentazione particolare e determinata dello spazio, e quella che si potrebbe dire semplicemente la spazialità, cioè la funzionalità o attitudine propria dell'anima, che presuppone le sensa-

(1) Il Tocco (*L'analitica dei principii* (1880) in *Studi kantiani*, p. 76-7 *n.*) osserva che già fin dal 1770 nella memoria *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Kant aveva rigettato l' innatismo che rifiuta nel passo, citato e commentato dallo Spaventa, della risposta all' Eberhard, di venti anni dopo. In quella memoria infatti si legge: *Prius autem* (cioè l'opinione del *conceptus connatus*) *quia vim sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis, non temere admittendum est*»; *Opp.* Rosenkr. I, 325. «Questo passo» avverte con ragione il Tocco, «si riferisce veramente ai concetti di spazio e tempo, ma della categoria si potrebbe dire a maggior ragione: «conceptus acquisitus.... sed ab ipsa mentis actione secundum perpetuas leges sensu suo coordinante» — Il passo stesso era stato citato dallo SPAVENTA nella *Filos. di Gioberti*, pag. 210 n. 2.

zioni, solo in quanto è attuale; in quanto cioè da attitudine si fa atto. Ora gli empiristi costruiscono la determinata rappresentazione particolare di spazio, appunto perchè presuppongono la spazialità, che è il vero apriori kantiano; e per un equivoco credono di aver superato Kant, quando non l' hanno per anco inteso.

Lo stesso dicasi della sintesi a priori, pel problema della causalità, dal Comte affatto negata, come già l'aveva negata D. Hume prima di Kant: perchè il Comte riduce il concetto di causa a quello di un semplice precedente costante: ammette il *post hoc*, ma rigetta il *propter hoc*, cioè la vera causalità. Stuart Mill aggiunge la determinazione: incondizionale, e dà quindi alla causalità il suo giusto valore, pure pretendendo di ricavarne il principio dalla esperienza. È un' illusione, secondo lo Spaventa. L'esperienza, perchè possa avvenire, presuppone sempre la sintesi a priori, che non è un'anticipazione dell'esperienza, ma la essenza, la struttura o costituzione stessa dell'anima o del cervello: la sua funzionalità. — Ma, dicono i nuovi empiristi, questa stessa struttura o nucleo originario della conoscenza è un resultato dell'evoluzione biologica; e perciò esso stesso è a posteriori. Va bene: a posteriori, ma non rispetto all'esperienza, bensì a ciò che è prima d'ogni possibile esperienza; rispetto alla quale rimase sempre un a priori. E già fin dal 1868 nella lettera al De Meis non aveva definito altrimenti l'apriori: «La potenza nuova della natura, la potenza umana, quale risulta e si concentra e s' individua da tutta la sparsa attualità antecedente, e perciò è insieme un assoluto a posteriori» (1). L' apriori kantiano, il nuovo apriori della filosofia moderna, è tale rispetto alla critica della conoscenza; e il male è appunto confondere questa scienza con la psicologia, o peggio, con la biologia.

(1) *Scritti filosofici*, pag. 313.

La domanda che si propone la biologia: com' è nata la potenza umana, quella funzionalità originaria in cui consiste l'apriori di Kant, non interessa il critico della conoscenza, che a questa deve guardare, nè può parlare d'apriori e aposteriori se non rispetto a questa. Quale che sia la soluzione del biologo, la natura umana nasce, e, poichè è nata, diventa il principio di tutti gli avvenimenti posteriori. Questi derivano da quella, non quella da questi (1).

Ma dunque si deve o si può completare Kant con la biologia? Si dice: l'animale inferiore ha l'esperienza della costante successione di B ad A, e si forma l'abitudine di aspettare B, ogni volta che avviene A. Quest'aspettazione abituale modifica il sistema nervoso; e la modificazione si trasmette per eredità, sempre più raffermandosi e fortificandosi; finchè negli animali superiori, e più nell'uomo si nasce con un cervello, fornito della funzione del nesso causale.

Questo è un problema diverso e assai più ampio: è il problema stesso metafisico. Perchè, ammesso che tale costruzione genetica dell'apriori umano sia esatta, — su di che lo Spaventa ha molti dubbi, — di quella base, cui si perviene come ad origine prima della natura propria dell'anima umana, va pure ricercata la genesi. E così di evoluzione in evoluzione si deve necessariamente retrocedere alla prima base, meramente indeterminata e indifferente: la pura materia. La tendenza, dice lo Spaventa, consapevole o inconsapevole, del positivismo e dell'empirismo, è il materialismo. Sicchè sarebbe il materialismo il compimento di Kant. Ma, dato il concetto kantiano del fenomeno, l'intuizione materialistica è impossibile. Perchè se io posso ridurre un fenomeno all'altro, tra quanti me ne offre il mondo dell'esperienza, non potrò ridurre il fenomeno stesso della fenomenalità, la conoscenza; perchè questa è la radice e la con-

(1) *Esp. e met.*, pag. 64.

dizione unica di tutti i fenomeni; e se io indicassi in un altro fenomeno la sua origine, quest'altro sarebbe un fenomeno in virtù di essa fenomenalità; la quale, adunque, non si può cercare di ridurre e di derivare senza esser presupposta. O si deriverebbe da ciò che non è fenomeno, dalla cosa in sè? Ma la cosa in sè non si conosce. — Dunque questa via è chiusa assolutamente; e l'evoluzionismo, — quello almeno dei biologi, — ne batte una falsa. Il pensiero è irriducibile; e perciò «volere intendere le cose senza il pensiero e ricavare il pensiero dalle cose è pestare il buio nel mortaio». Bisogna cercare nel pensiero la giustificazione di quelle condizioni dell'esperienza (apriori) supposte da Kant. Natura è nascimento: va bene. Ma questo nascimento va ricercato dove può trovarsi. E l'unico compimento possibile di Kant è Hegel; il quale realmente risolve il presupposto kantiano della sintesi a priori, che è identità e insieme differenza, sotto lo stesso rispetto, di producente e prodotto; e quindi sviluppo. Questa sintesi è rintracciata da Hegel nella sua prima origine, nella forma più astratta, indeterminata: nel concetto del divenire dell'essere che non è essere, in quanto è pensiero, — come l'autore aveva dimostrato nella memoria sulle *Prime categorie*. «Io non devo discutere qui», dic'egli in questa opera, che è il suo testamento filosofico, «il valore dell'opera di Hegel; sia o non sia riuscita, quello che voglio dire è questo; le due vie, la biologica e la psicologica, non valgono a render ragione della conoscenza e della sua intima essenza, che è il pensiero; non rimane che quella terza via; e se anche questa non spunta — e io credo che non ce ne sia altra — rassegniamoci pure, se è possibile, rinunciamo a intender la conoscenza e il pensiero, e non se ne parli più».

In conclusione, il pensiero non può spiegare se stesso prescindendo da se medesimo: esso è il principio di tutto. Se non fosse il principio, non potrebbe neanche essere il risultato della evoluzione. È il principio e la perenne forza intestina della evoluzione.

E Kant non si completa nè con la psicologia nè con la biologia, ma con la logica o metafisica che vogliasi dire: questo fu, fino all'ultimo, il convincimento dello Spaventa. Questa metafisica bensì non ha nulla di trascendente, di contrario all'esperienza; anzi « tutte le sue determinazioni — tutte le categorie hanno il loro motivo ed il loro riscontro nella esperienza stessa » (1); essa non è altro che la pensabilità del reale.

Contro questa soluzione faceva allora gran rumore la cosiddetta filosofia scientifica; quella filosofia, che, pure ammettendo l'Assoluto, cioè l'oggetto della metafisica, lo dichiara inconoscibile, negando quindi ogni valore teoretico alla metafisica e facendo dell'assoluto un mero dominio della fede religiosa. Allo Spaventa tale compromesso tra filosofia e religione apparisce indegno nonchè della prima, eziandio della seconda; perchè se all'una toglie la conoscenza della parte più essenziale dell'oggetto, all'altra nega ogni valore scientifico e tronca ogni relazione che possa avere con la conoscenza della realtà. Il discredito, in che è venuta la metafisica, non è derivato dalla natura dei problemi, che si sono affacciati e s'affacceranno sempre allo spirito che pensa, ma dalla natura delle soluzioni. Dire altrimenti è come affermare che lo stomaco rifiuti certi cibi, non perchè questi siano malsani, ma perchè non vuole più nutrimento di sorta.

Se metafisica, dichiara lo Spaventa, vuol dire trascendenza, inconoscibilità, nessuna relazione del reale colla rappresentazione in generale, io non sono metafisico; se non esser metafisico vuol dire non ammettere altro che la nuda empiria e negare anche il trascendentale, io sono *toto corde* metafisico (2). Che cosa è il trascendentale, che lo Spaventa vuol così nettamente distinto dal trascendente?

Egli si rifà da una profonda considerazione intorno

(1) *Esp. e met.*, pagg. 73. 75, 87.
(2) Pag. 142.

alla cosa in sè, senza per altro occuparsi delle diverse fasi di cotesto concetto scoperte dalla filologia kantiana. Cita quel passo dei *Prolegomeni* (1): « Il principio di ogni schietto idealismo della scuola eleatica fino a Berkeley è: ogni conoscenza mediante i sensi e l'esperienza non è altro che pura apparenza e solamente nelle idee del puro intelletto e della ragione è verità. Il principio del mio idealismo è invece: ogni conoscenza delle cose, derivata dal nudo intelletto o dalla pura ragione, non è altro che apparenza, e nella sola esperienza è verità ». Ma com' è nella esperienza verità, se s'ammette la cosa in sè, di cui l'esperienza non è altro che l'apparenza? La cosa in sè si può ammettere non solo come indipendente dal *che*, ma anche dal *cos' è* della rappresentazione; e si può quindi negare non solo come indipendente dal « *cos'è* », ma anche dal *che* della rappresentazione. Kant non afferma nè nega; quindi sono possibili due concetti della cosa in sè: 1° la cosa in sè come meramente trascendente, per sè, assolutamente fuori del mondo fenomenico; 2° la cosa in sè come trascendentale, vale a dire la cosa in sè che può e in quanto può entrare in relazione col soggetto e diventar fenomeno, la cosa in sè, insomma, che è la « possibilità permanente » del fenomeno. Ora Kant inclina verso questo secondo concetto della cosa in sè, se fa corrispondere la verità all'esperienza; perchè se affermasse la cosa in sè come trascendente, negherebbe la verità dell'esistenza empica; e l'esperienza si ridurrebbe a mèra apparenza. Affermando invece il trascendentale, conferma sempre più la potenza dell'esperienza; chè il trascendentale è inconoscibile, cioè non conosciuto, in quanto ancora non apparisce; ma può apparire ed esser conosciuto. Insomma assolutamente nulla è fuori del mondo della esperienza. Berkeley dice *Esse = percipi;* Kant in-

(1) Pag. 34 dell'ed. Hartenstein.

vece: *Esse* = POSSE *percipi*; vale a dire dipendenza dal *cos' è* e indipendenza dal *che* della rappresentazione. Perciò Kant chiama il suo sistema idealismo trascendentale: idealismo, perchè la cosa dipende, come *cos'è*, dal soggetto; trascendentale, perchè la cosa, come *che*, non ne dipende. Per Kant non si può dire, come per Berkeley, che il *che*, l'*esse* della cosa, non percepito, fuori della rappresentazione, sia zero; anzi è la possibilità permanente, come s' è detto, della rappresentazione o della sensazione, — come dice Stuart Mill, sul quale (a differenza del Comte) è evidente l' influenza kantiana.

Ma per Kant, dunque, come la verità non è di là dall'esperienza, nè anche il vero essere delle cose sta nel noumeno, come tale. Sta nel noumeno in quanto questo è il correlato del soggetto, e può essere conosciuto, poichè è possibilità del fenomeno. L'antico oggettivismo è morto per sempre con l'antica metafisica; la quale negava ogni relazione tra l'assoluto (trascendente) e il relativo, facendo di quello un *caput mortuum*, sopra e fuori tutto quello che noi diciamo realtà e vita; laddove la nuova metafisica, che sorge dalla critica del Kant, si fonda appunto nella correzione del principio dell'antica: ossia nella integrazione della relazione, nella trasformazione del trascendentale, nel concetto dell'Assoluto come assoluta relazione, dallo Spaventa esposto nel proemio agli *Studi sull'etica di Hegel*. E a questa nuova metafisica mira la logica di Hegel.

Ma l'empirismo qui non si dà vinto. Resta una quistione: questo trascendentale è correlato della sensazione, o del pensiero? Cioè del pensiero in quanto della sensazione, o della sensazione in quanto del pensiero? Nel primo caso, si ha un monismo che è empirismo; nel secondo, un monismo che è idealismo. Sul terreno comune del fenomenalismo si combatte qui la lotta moderna tra l'idealismo e l' empirismo; dico la lotta moderna, perchè il terreno dell'antica lotta è il contrario del fenomenalismo, quello che lo Spaventa

dice l' ontismo (1); abbandonato via via che si fa strada il dubbio, l'accorgimento, la convinzione, che senza il soggetto il *cos'è*, il valore del reale, non è possibile: e si pone il problema della filosofia moderna. Nella quale, secondo lo Spaventa, lo stesso sensismo, che tutto deriva per meccanica combinazione dalla sensazione, non considera per altro questa come mèra impressione, fatta quasi in *tabula rasa* dal di fuori; tanto è vero che la giudica soggettiva, negando la realtà delle qualità seconde. E per lo stesso Condillac la sensazione è, in certo modo, atto della propria energia dell'anima, e non già l'azione dell'oggetto trasferita tal quale nel soggetto. Perfino il materialismo ammette l'energia propria dell'apparato nervoso, specie cerebrale (2).

Ora, il fenomenalismo, se non è idealismo, ridiventa ontismo, e si annulla quindi come fenomenalismo. Le ragioni addotte dagli empiristi contro l' idealismo si riducono a questa: che i concetti e le leggi universali sono il risultato di una funzione astratta e lontana dal dato, il quale consiste nella serie originaria e fondamentale della sensazione, nel suo flusso perenne. E però i concetti sono soggettivi, e oggettive le sensazioni.

Senza dire che è un' ingenuità, dopo Kant, pigliare la sensazione per oggettiva (la sensazione, che è doppiamente soggettiva, per la materia e per la forma) da questa teoria che definisce lo sviluppo umano dalla sensazione ai concetti come una sequela di astrattezze,

---

(1) Per il fenomenalismo il reale è un semplice *che* e si deve al soggetto (è un correlato di questo) il suo *cos'è*, il *valore*; per l'ontismo, al contrario, il reale è il trascendente, ed è per sè *che* e *cos' è*; ed esso *costituisce*, *essenzia* il soggetto. Vedi *Esper. e metaf.*, pagg. 150 e seg.

(2) *O. c.*, pagg. 154-5. Di una grande importanza storica sono le considerazioni (150-9) intorno al progresso della filosofia dall'ontismo al fenomenismo cioè dall'oggettivismo. Sullo stesso tema notevole è l'opuscolo di A. C. De Meis, *Prenozioni*, Bologna, 1873.

e quasi una continua diminuzione del reale, si verrebbe a questa curiosa conseguenza: che nell'evoluzione naturale, dalla materia cosmica indeterminata all'uomo, v'abbia un progressivo annullamento del reale; e nell'uomo, se l'*infans* è nulla, il *vir* sia nulla di nulla. Ma, vedendo il sistema cosmico, il solare, il terrestre, i minerali, le piante e l'uomo, non è piuttosto da credere che la prima realtà sia niente, o la «possibilità permanente» di tutto questo, e la vera realtà sia l'attualità sua?

L'errore proviene dal falso concetto dell'esperienza, dal confondere la coscienza, il dato empirico e lo stesso reale, colla sensazione.

Cominciamo dalla coscienza: la sensazione, dice lo Spaventa col Kant e col Rosmini, è al di qua della coscienza, della minima coscienza; poichè consiste semplicemente nella unione immediata, senza distinzione di senziente e sentito; laddove la coscienza è essenzialmente atto distintivo (1). Ma vi ha vari gradi di coscienza. Il primo è quello della coscienza meramente indicativa, che non dice altro se non: «questo», «questo è». Ma neppure questa semplice indicazione, senza punto qualificazione, è nella sensazione. La forma di questa stessa prima coscienza, in cui cominciano i primi albori del pensiero, è giudizio; un giudizio il cui predicato è il semplice essere.

Il secondo grado è la coscienza percettiva, nella quale si risolve la contradizione propria della indicativa, che esige un «quale» non espresso come «quale»: nella percettiva, si ha già non più il semplice oggetto puntuale, ma anche la sua determinazione, qualità o proprietà. Colla prima coscienza si oggettiva, con la seconda si qualifica.

In quanto poi la proprietà si scioglie dalla cosa singola e diventa un universale, non mutevole come le

(1) Aveva già toccato questo punto nella *Log. e met.*, pagg. 39-40.

singole cose, in cui può riscontrarsi, ma costante e necessario, si ha la terza funzione o il terzo grado della coscienza: la intellettiva.

Ora tutti e tre questi gradi della coscienza rappresentano la formazione dell'oggetto della coscienza stessa, di cui le sensazioni non forniscono se non i semplici elementi originari. E la coscienza in generale può dirsi il «movimento di questi elementi; i quali si aggruppano e si uniscono secondo leggi costanti in certe forme, e i prodotti più o meno complicati di questa unione sono gli oggetti più o meno immediati della coscienza stessa (dell'esperienza)».

Il dato, si badi, non è nulla in sè; se non fosse in me, non sarebbe dato. Ora ciò che è dato in me, non è se non la sensazione; ma la sensazione, in quanto è qualcosa di concreto nel me, cioè in quanto rappresentazione: perchè la sensazione, come tale, abbiamo visto essere ancora fuori della coscienza e non presentare quindi ancora un oggetto. Ma nella rappresentazione c'è già l'attività del soggetto, anzi una doppia attività, come ha dimostrato Kant; in quanto l'oggetto si forma per l'applicazione della spazialità e temporalità, e per l'intervento della categoria dell'essere, entità, o oggettività. Gli stessi herbartiani (Volkmann) affermano che la rappresentazione come stato mio è atto mio (*Selbsterhaltung*). La sola sensazione non è dunque il dato. E molto meno è perciò il reale; giacchè il dato stesso non è per anco il reale. Perchè il dato presuppone ciò in cui è dato; e questo è più reale del dato; perchè esso apparisce assoluto, e relativo ad esso invece il reale.

E se il reale non è la sensazione, non è il dato, non è neppure la coscienza indicativa, nè la percettiva, perchè questi gradi si contraddicono; e non ci si può fermare se non alla coscienza intellettiva; sicchè «l'oggetto come universale si può, anzi si deve dire, più concreto dell'oggetto come particolare». Il reale è una creazione del pensiero. Certo allo spirito come coscienza ripugna di credere ch'egli abbia formato la realtà,

perchè la sua esistenza la presuppone; ei non è coscienza se non a patto che la realtà sia. Egli in quest'epoca f a, e non s a. Ma a questa succede una seconda epoca, in cui lo spirito si sviluppa dalla coscienza elevandcsi alla scienza, cioè al sistema delle cose, come necessaria produzione di se medesimo; di sè non come spirito individuale, ma di ciò che ogni spirito individuale, in quanto spirito, è; di quel processo che, in tutti i processi individuali, come una vena d'oro, corre costante e identico; il processo della coscienza in se medesima. Donde quel concetto del conoscere assoluto, che lo Spaventa riscontra anche in un luogo notevolissimo di quel Galilei, che i positivisti italiani vantano (cioè vantavano) primo filosofo sperimentale, e quasi primo padre della filosofia positiva.

VII.

Contro la nuova corruzione italiana.

Il positivismo filosofico non dava pensiero allo Spaventa. Che anzi la critica delle sue ingenuità stuzzicava il suo genio satirico, e si spassava egli a scuoiare questi nuovi Marsii rozzi e inesperti, che insolentivano contro l'idealismo, e cioè contro la filosofia. La sua confutazione non era una semplice dimostrazione; ma un'umoristica rappresentazione della situazione disperata in cui questi empiristi col loro spesso inconsapevole materialismo venivano a cacciarsi. Quel suo inedito abbozzo (scritto nello stesso torno di tempo dell'*Esperienza e metafisica*) che io pubblicai qualche anno fa col titolo di *Introduzione alla critica della psicologia empirica*, è un capolavoro di satira filosofica; e contiene la più stringata critica che si sia fatta del materialismo ingenuo della psicologia positiva.

Quello che immalinconiva lo Spaventa era piuttosto il volgare positivismo, che dalla scienza s'era riversato nella vita, e dilagava nella politica e nel costume; e coincideva con quella caduta della Destra dal potere, avvenuta nel marzo 1876, che parve agli uomini della sua parte grande iattura per la politica italiana, e segnò infatti il principio di una degenerazione profonda del costume politico. Degenerazione fatale nel nuovo orientamento più democratico dello Stato, che doveva trarre nel seno della viva lotta

politica la più bassa borghesia, rimastavi fin allora estranea; e far succedere al periodo di assestamento dello Stato nuovo, che la Destra di tradizione cavouriana aveva bene o male compiuto, un periodo di consolidamento su più larga base e di avviamento a uno sviluppo economico proporzionato alla nuova esistenza politica nazionale. Ma degenerazione, che parve allo Spaventa, già declinante negli anni, chiuso ormai al senso della realtà politica insieme con la parte, alle cui idee e passioni aveva partecipato, decadenza e minaccia paurosa per l'avvenire. A lui, come al suo più caro amico De Meis, che al De Sanctis era stato sempre legato da sviscerato affetto e devozione illimitata di scolaro, sembrò che anche il De Sanctis, pronto a sentire, ancorchè confusamente, egli idealista puro del pensiero e della vita, il motivo di vero e il germe di progresso che era nel positivismo e nel naturalismo della scienza e della stessa arte e nello stesso rimescolamento d'uomini e idee che produsse l'avvento della Sinistra al governo del nostro paese, da lui favorito e seguito, parve dico che non fosse più quello di una volta, travolto anche lui dalla marea che montava. Bisogna leggere la triste, amarissima lettera che lo Spaventa scriveva al De Meis il 13 luglio 1880 (1):

Mio caro Camillo,

Spero che la festa di quel sant'uomo del De Lellis tuo omonimo concittadino e la tua ti riconcilieranno cogli amici. In particolare io conto sulla reminiscenza, anche involontaria, di que' maccheroni al pomidoro, di quella frittata e di quelle cocozzelle, oramai divenuti celebri ne' nostri an-

(1) Pubblicando questa lettera non solo non s'intende consentire in tutti i giudizi che vi sono espressi, ma si vuol pure avvertire che lo stesso Spaventa, che in questa lettera si lascia andare liberamente col più intimo de' suoi amici, qualcuno ne avrebbe forse temperato o abbandonato, riflettendovi su più ponderatamente.

nali domestici. Via de' Fiori a San Salvario, n.º.... (1) il numero non lo ricordo più, e non ho tempo di consultare la signora Isabella (2) che attende alle faccende di casa. Non lo ricordo; ma fa lo stesso: ricordo il luogo, il prato, la porta, la scala, il piano, le stanze, e il mio tavolino da lavoro, e tutte le minchionerie che scrivevo; le cose futili e le serie; il mio chiodo solare, e i misteri hegeliani svelati; e te che venivi ogni giorno, angelo consolatore, e le chiacchiere che facevamo insieme; e la mia povera prima Mimì e le sue ultime parole: — Papà lavora! Papà lavora! — Io non so se quella casa sia rimasta ancora in piedi; oramai non vedo più Torino da circa vent'anni; ma essa sussiste tuttora qui come forse non ha mai meglio esistito in realtà: nel mio cervello o, come dicevano una volta, nell'anima mia, e non si dileguerà se non quando questo cervello (Papà lavora, Papà lavora), non ci sarà più. E che ne sarà? Che significa non esserci più? Diverrà proprio nulla? E pure è stato, ed è. O ci è proprio un modo di essere, che non è sussistere? E sussistere cos'è? L'orgoglio e la balordaggine umana ha trovata la consolazione: tutto nasce e perisce, è vero, ma gli atomi restano, e son sempre quelli, non mutan mai. Bella scoperta: me li fo fritti gli atomi io.

Troppo serio per la festa di San Camillo; troppo malinconico anzi. Ma va, e frena la mia fantasia! Io la lascio fare e l'Ippolita (3) e tu non l'avrete a male, perchè davvero non fa male a nessuno.

Dunque sia come non detto: il pallone è salito, ed è calato. Ma prima di sgonfiarlo perfettamente, se è possibile, permettete al povero aeronauta (al pallonaro) di fare ancora una volatina terra terra, palude palude, pozzan-

(1) Abitazione dello Sp. a Torino negli anni dell'esilio dopo il 1854 (cfr. sopra lett. III). Il n.º dallo Sp. non ricordato, era 23. V. FIORENTINO, *Comm. di B. S.*, in *Onoranze a B. S.*, Napoli, 1883, pag. 40.

(2) Moglie dello Spaventa.

(3) La contessa Isabella Patellani, moglie del De Meis, tuttora vivente nel culto della memoria del suo consorte.

ghera pozzanghera. Non pare a te che quei maccheroni e cocozzelle e frittate valevano più di questi lasagnoni, cocozzoni, frittatoni e.... bricconi che siamo costretti a inghiottire e digerire in questa Italia moderna, sempre cattolica apostolica romana e per di più napoletana, e tutto, tutto quello che vuoi, eccetto che italiana? Il nostro caro ed amato Professore, che appunto di questi tempi di caldo estivo si buttava e sdraiava la sera per terra, in nostra compagnia, a pancia per aria, sull'erba secca di Piazza d'arme come un nudo mortale, non ha perduto poi, almeno agli occhi nostri, due metri circa della sua reale o apparente altezza gigantesca, e passando per zero, abbracciato e appoggiato all'ex borbonico suo discepolo ora progressista Magliani, non è forse diventata una altezza negativa? E Don Giovanni, (1) quando non era Barone, faceva affari con Jarak e pigliava a calci Spilapippe e mangiava con me un semolino e un lesso al *Moro*, non era avvenente, simpatico, spiritoso, quanto ora è brutto e ributtante fisicamente e moralmente, non ostante le sue case, le sue carrozze, i suoi gran debiti, la sua fama assodata di uomo di Stato, la sua amicizia personale col Capo dell'opposizione di S. M., le sue mantenute e la sua mantenente? E Crispi, quando moriva di fame e scriveva nel *Progresso* spropositi di grammatica, che Correnti gli correggeva, sebbene sempre ringhioso e invidioso, non era preferibile, ma molto preferibile al Principe Crispi, gran diplomatico, che fa telegrammi all' Imperatore tedesco, gran giureconsulto, che ha un guardaporta a sè, come i Ministri esteri, che ha casa e che casa, e che carrozze e che cavalli e che mobilio e che servidorame e che livree e che cipria, a Firenze a Roma a Napoli; che è stato anche Ministro, bigamo e trigamo e avvocato di Chasles, Ricard e compagnia bella? E Mancini, — Don Pasquale, — sempre sofista (ma non mai Protagora) e paglietta grande, non aveva aspetto e nome di un caro uomo, quando era poeta di corte (2), semplice cavalier
e

(1) Nicotera. *Spilapippe* soprannome di Cesare Oliva, cognato di P. S. Mancini morto del 1883. Proc. Generale a Milano.

(2) P. S. Mancini scrisse un'ode per le nozze di Ferdi-

della Rosa rossa, marito di Lauretta (1), poi professore di dritto internazionale, e protettore degli emigrati; tanto caro, quanto è deforme e schifoso ora che è il primo oratore del Parlamento, Ministro di Stato, fasciato e rinfasciato di decorazioni, Papiniano, Gaio, Machiavelli, Montesquieu, se vuoi anche Vico, redivivo, autore di codici, spanditore di amnistie, abolitore del patibolo, grande umanitario? E Correnti? Non valeva più il suo *Nipote di Vestaverde* (2) che il suo gran Magistero, che non ammaestra nessuno in niente? E Cialdini? E Mezzacapo o i Mezzacapo (3) non eran più grandi, quando eran piccini? È quel Pensionato, come dicevamo noi la Camera Subalpina, non era più grande di questa bottega di eloquenti affaristi? — Povero Ciccio Trinchera! Se fosse vivo, che non sarebbe ora divenuto dopo il 18 marzo? (4). Non sono tanto minchione da non capire i primi elementi della filosofia della storia, cioè che questa fortuna, trasfigurazione (anche Spilapippe è trasfigurato) o escrescenza, naturale o posticcia, sarebbe scusabile, anzi non farebbe nè caldo nè freddo, anzi non ci si guarderebbe più che tanto e meriterebbe

nando II con Maria Teresa d'Austria, ristampata con illustrazioni da V. Imbriani. V. in proposito IMBRIANI, *Poerio a Venezia*, Napoli, 1884, pagg. 456-8.

(1) Laura-Beatrice Oliva (1821-69). Sposò Mancini nel 1842. Sulle sue poesie, De Sanctis, *La lett. ital., nel sec. XIX*, pagine 186-7 e CAMERINI, *Profili letter.* Firenze, 1878, pagg. 256-63.

(2) *Il nipote del Vesta-Verde* (Milano, Vallardi) famoso almanacco compitato dal Correnti dal 1848 al '59. Gli articoli di esso TULLO MASSARANI raccolse nel II dei quattro volumi di *Scritti scelti e inediti o rari di* C. CORRENTI (Roma, Forzani, 1891-94). Vedi ciò che dell'almanacco nel 50 e nel 52 scriveva nel suo *Crepuscolo* C. TENCA: *Prose e poesie scelte*, per cura di T. MASSARANI (Milano, Hoepli, 1888), I, 32-5, 40-2.

(3) Carlo e Luigi Mezzacapo, noti uomini politici. Luigi (1814-15) fu ministro della guerra dal 26 marzo '76 al 23 marzo '78.

(4) Fr. Trinchera (1810-74) dal '61 direttore degli archivi delle provincie napoletane. Tradusse sulla 3ª ed. la *Filosofia di Kant* di V. COUSIN (Nap. 1862). — Il 18 marzo '76 fu il giorno del voto che determinò la caduta della Destra dal potere.

anche lode, se.... se, mio Dio!, un *resultato* ci fosse stato, un resultato di quelli che son tali davvero, un gran risultato. Si direbbe: che volete? I tempi non son più quelli. Cavour ha *fatto* l'Italia con que' mezzi buoni che tutti sanno. Bismarck ha fatto o cominciato a fare la Germania con que' mezzi che avea disponibili, non buoni e cavouriani sempre, ma conducenti allo scopo. Costoro, Nicotera, Crispi, Correnti, Mancini, Mezzacapo, han peccato, sì han peccato, ma han del pari fatto; si son trovati in tempi che non si poteva fare se non a furia di peccare; e quindi ci volevan loro, i peccatori. Se Adamo ed Eva non avessero peccato, non avremmo avuto mai l'onore di ricevere una visita del figlio stesso di Dio, Dio egli stesso. Che non si è detto per scusare e giustificare? Si è ricorso perfino alla *felix culpa* di S. Agostino.

[Chiedo scusa a S. Agostino e volto alle spalle al mistero. Ciò che non è mistero, ciò che a tutti è palese è che (1)] di fatto, di risultato non ce n'è stato niente, o ci è stato sol questo fatto, che si è disfatto o si sta disfacendo ciò che tanto bene e con tanti sacrifici s'era fatto, tranne che non si voglia dir fatto il fatto loro. Questo sì che l'han saputo fare! — Dunque è stato un [peccato gratuito, inutile — un lusso di peccato, — e più che inutile, dannoso. E perciò] quella fortuna, trasfigurazione, escrescenza, è roba tutta posticcia, scandalosa, vergognosa, schifosa, putrida, abbominevole, cancrenosa; e ci vuole il ferro e il foco, come dicevi tu che si avea a fare co' preti. Ma qui ti voglio! Se non altro i preti qualcosa di buono lo fecero al modo loro. E Cesare fu quel pezzo di birichino che fu, ma fu Cesare; Napoleone III concorse a fare l'Italia. Ripeto, cos'han fatto Crispi, Nicotera, Mancini dopo il 76? [O Poerio o Scialoia o Pisanelli, avete fatto bene a morire: a cedere il luogo per sempre a questa decorata e

(1) Questo e altri brani che seguono, chiusi tra uncini furono rifatti dallo Spaventa in cartelle aggiunte alla minuta, donde la lettera è riprodotta. Ma le cartelle richiamate nella minuta, non si trovano più.

dorata canaglia. Povero Settembrini! Rallegrati: tuo genero (1) è senatore e fu ministro; è avvocato principe, e fa denari, si diverte; felice lui, felici tutti. — Idealisti, direbbe l'estetico di Zola, voi non eravate più di questo mondo; l'unico vostro merito è di essere scomparsi a tempo, forse troppo tardi; e se ci è qualcuno ancora che non accetta o non ha letto l'*Assommoir*, si affretti ad andarsene via. Questa è la critica (2).

Dunque andiamo via noi pure, caro Camillo;] e te lo dico proprio il giorno della tua festa. Che ci facciamo noi più qua?

Andare, un corno: ci sto e ci resto. Non già che io speri di vederla trattata dal caso o dal fato come merita, questa canaglia; non m'illudo: i tempi son suoi. Ma ci sto per dirne che è quella che è, cioè una canaglia *sic et simpliciter*, senza condizioni, senza attenuanti, senza scusa, canaglia pura, l'ideale = reale della canaglia, l'assoluta canaglia; e quanto più m'inoltro negli anni, quanto più m'approssimo al punto in cui avrò, se non altro, la gran fortuna di non sporcarmi più co' piedi in mezzo ad essa, quanto più essa si allarga, e si spande e trionfa, tanto più mi avanza e mi cresce il coraggio di dirle canaglia a viso aperto alla faccia sua non riverita e di tutti. Non m'illudo e non spero.

I giovani, la speranza della patria, ahimè! si esercitano sulla evoluzione, sulla lotta per l'esistenza, sulla trasformazione delle specie, a quella che tu chiamavi *lotteria* (3), e smaniosi di arrivar presto.... tirano (4) ...a' mezzi spicciativi. Donde vuoi che piglino il coraggio non dico di farsi crocifiggere pel bene dell'umanità, come il Verbo eterno, ma di crocifiggere e impiccare e anche impalare essi a dirittura tutta questa associazione di malfattori? Ahi! Il pallone è sgonfiato del tutto, e io scendo a terra sulla nuda terra.

(1) Enrico Pessina.
(2) Si allude alla conferenza di F. De Sanctis: *Zola e l'Assommoir*, tenuta a Napoli il 15 giugno 1879 e stampata quell'anno stesso da Treves a Milano; riprodotta da B. Croce negli *Scritti vari*, II, 59-84.
(3) Nella sua critica della teoria darviniana.
(4) Seguono alcune parole difficili a decifrare.

Ma in somma che hai avuto e che hai? Perchè non ti sei fatto più vivo? O ci ho colpa io? Dimmi la verità: l'ultima volta che ti scrissi e ti mandai quella cartoffia (1) (son circa due mesi) da Roma, non ricordo se te la spedii liscia liscia o con qualche parola di ricordo: ti sei preso collera per questo? Ovvero, non ti è piaciuta punto? Preferirei a ogni altra causa una di queste due o anche tutte due: il colpevole sarei io in ogni caso.

Assai più accorata e scoraggiata la risposta del De Meis, cui certa debolezza di tempra fisica aveva presso che fiaccato da anni quel vigore morale di entusiasmo e di fede nell'ideale, per cui era stato sempre alla testa dei suoi amici idealisti, e l'incuoratore di ogni nobile e virile speranza. Giova stralciare qualche brano anche dalla sua.

Mio caro Bertrando,

Qualunque cosa tu possa pensare di me, non sarà possibile che tu arrivi a farti la più lontana idea come sono ridotto. La mia situazione di spirito è andata progressivamente peggiorando, fino a che non sono venuto a un punto che peggio non può più andare. Ah! chi me l'avrebbe detto in quel tempo, quando ci festeggiavamo nella Via dei Fiori? Oh beato tempo! Oh via sacra! Oh indimenticabile casa! E potrebbero buttarla giù? O se sapessero quel che è passato là dentro, quello che si è pensato e palpitato, se ne guarderebbero bene. Anzi ci dovrebbero fare intorno una balaustrata d'oro. Quanta vita allora, e quante speranze! E sempre il cervello in movimento, e l'animo sollevato. Era un perpetuo *sursum corda!* E tutte quelle scoperte che si faceva ogni giorno, che ogni cosa che s'arrivava a capire ci pareva che l'avessimo scoperta noi. E ti ricordi quando andavamo con Isabella a vedere un serraglio di bestie allato alla vecchia stazione, ed io ti diceva: vedi, questi animali

(1) La memoria *Kant e l'empirismo,* (1880), che è ristampata negli *Scritti filosofici.*

li ho proprio creati io. Tanta era l'illusione; ed era uno stato abituale; e sarebbe ancora, tal quale! Ma ora per me tutto è finito. La fatalità mi ha raggiunto da un pezzo, e ad un tratto, quando meno me l'aspettava, e mi ha spezzata e stritolata l'anima, e mi ha reso inabile a tutto, e insensibile a tutto. Ora tutte quelle nostre antiche speranze, per audaci che fossero, sono tutte oltrepassate. Chi poteva credere che avremmo veduto noi l'Italia fatta, e risolute le questioni più insolubili che abbia[no] mai pesato sopra una nazione da che è cominciata la storia umana? Io lo capisco, ma non me ne commovo più come prima. Certamente non è quell'Italia; ma una piuttosto insignificante al paragone di quella, come l'avevamo veduta cominciare. Ora non sono più gli eroi, non sono nemmeno gli epigoni; sono i farabutti (1).

. . . .

....Ma non è questo che mi rende indifferente; giacchè tutto questo è tristo, eppure io non mi rattristo. Quello che mi rende indifferente è la morte di tutte le energie morali, che è pure la peggiore e la più terribile di tutte le morti. Io non sono più che un corpo che assiste alla distruzione della propria anima. Tu dirai che è una esagerazione, la mia; ed io dirò a te che è perfettamente vero; quanto lo è che tu hai conservata tutta la freschezza e la vivacità della tua mente, tutto lo spirito del tuo spirito: ed è appunto questo che t'impedisce di credere allo stato nel quale io mi ritrovo. Ma non credere che io ti porti invidia per questo: anzi è per me una grande consolazione. E di fatto il tuo ultimo lavoro è, secondo il mio sentimento, uno dei più belli e più perfetti che tu abbi mai fatto per l'addietro. Lo trovai

(1) Segue una serie di giudizi sul Nicotera, sul Correnti (« il gran retore »), sul Mancini, e altri. Si accenna anche al De Sanctis: « Il nostro sempre caro Professore, il grande estetico, che comincia dal fare la scoperta che Torino era la migliore delle capitali possibili, e finisce per trovare che Depretis è una bella figura, e avvenente anche: vatti a fida dell'estetica ». Intorno a questi giudizi, che gli amici del De Sanctis si scambiavano intorno a lui quando si unì con la Sinistra, v. B. Croce, *Ricerche e docc.*, IX, 19.

a Lucca nella villa di Fiorentino, e lo cominciai a leggere là stesso, cosicchè Fiorentino che mi vide infervorato in quella lettura me ne fece regalo; ed io l'accettai non pensando che l'avrei trovato qui al mio ritorno (1). Confesso che io pensai che tu non ne avresti sciupata mai una copia, immaginando che io non sono oramai più che un cretino, e non me ne meravigliava, nè te ne volevo: lo trovavo anzi naturale. E difatti mi ci è voluta una settimana per leggere quelle quaranta pagine.

Sappi però che io ho dei rivali in cretineria. Ieri sera era dalla Contessa Tattini con Ippolita e Gigia (2), quando sopraggiunse una celebrità sociologica, che mi si sedette allato, e s'attaccò conversazione insieme. Così chiacchierando chiacchierando, mi venne, non so in qual proposito, proferito il tuo nome. — Ah ah! fece l'amico sociologo: Spaventa non è più quello ora; ha mutato del tutto le sue opinioni. — Oh come? risposi io. Prima di tutto la filosofia non è un'opinione più di quello che lo sia l'aritmetica. Ma poi, chi ti ha detto che ha mutato filosofia? — Me l' ha detto lui, ripigliò il sociologo. — Se è così, sta pur sicuro che ti ha coglionato. Ma, insomma, cosa sarebbe egli divenuto ora? — È diventato scettico, me l' ha detto proprio lui. — Pure nell'ultimo suo lavoro, che ho finito di leggere due giorni sono, non ci si vede lo scettico. Anzi! — O come ha titolo questo lavoro, di cui parli? — Kant e l' Empirismo. — Allora vuol dire che è diventato kantiano. — Diventato? Ma kantiano ci si è sempre: il Kantismo è la base comune, il punto di partenza di tutte le filosofie, o

(1) In una lettera di F. Fiorentino a B. Spaventa, da Lucca 28 maggio 1880: « Ti ringrazio ora.... dell'opuscolo che mi mandasti. L'opuscolo, sebbene io fossi ammalato, lo lessi subito, e mi piacque: il lato debole dell'empirismo vecchio e nuovo vi è messo a nudo: vedo che accenni a tornare più particolarmente sui difetti del nuovo, del quale ora non hai toccato, se non in quanto assomiglia al vecchio; ed io desidero quest'altra parte del tuo lavoro, alla quale credo che hai principalmente lavorato. Il tuo opuscolo però mi fu portato via dal De Meis, che fu qui a trovarmi con Donna Ippolita ecc. ».

(2) La signorina Luisa Unico figliastra del De Meis.

piuttosto di tutta la filosofia moderna. — Ah! ah! ah! Siamo allora sempre al solito caleidoscopio. — Io non risposi più, e feci come il Quintilio d'Orazio: lo lasciai lì *quin sine rivali seque et sua solus amaret.*

Traggo da un'altra lettera dello stesso De Meis allo Spaventa, del 10 gennaio 1881, queste altre considerazioni filosofiche che ai due amici erano suggerite dalle condizioni morali del tempo e dall'atteggiamento assunto dal loro De Sanctis:

Tu a quest'ora avrai ripigliate le tue lezioni di filosofia elementare. *Perge, perge.* Saranno semi di vita gettati in mezzo al letamaio attuale, e un giorno o l'altro qualcheduno ne dovrà pur germinare. O chi ci avrebbe detto che avremmo dovuto assistere a questo imbestiamento generale! De Sanctis s' è messo in capo che questo è un ritorno di gioventù. Vale a dire che ricominciamo da capo: torniamo alla pura animalità, alla barbarie, alla vita bestiale; è lui che lo dice, e trova che l' è una bella cosa. Questo per me è stata una rivelazione. Così ho capito perchè, due anni ministro, non ha fatto altro che occuparsi della istruzione pubblica dei corpi, e punto di quella dello spirito. Fa sempre piacere scoprire la ragione delle cose. Pure l' idea, a pensarci sopra, non mi pare tanto cattiva. Il fatto è certo ed è generale. Abbiamo un ricorso di Vico; ricorso di barbarie, di animalità, di bestialità, come dice De Sanctis con un cinismo ingenuo e geniale. Ed è una barbarie spontanea, naturale, per esaurimento vitale, o piuttosto per mancanza di spazio e di scopo; per cui, non potendo andare avanti, si va indietro, indietro, indietro, fino al muro dello svizzero. Ma è forse la prima volta che accade? E l' idealismo Kant-hegeliano non è uscito in un certo senso dal letamaio dal secolo decimottavo? Se non che quello futuro non potrà essere che una ripetizione (beninteso, *mutatis mutandis*) dell'altro, che con rapidità di fulmine ha descritto il suo ciclo: o allora? E che pesci si piglia più con la storia della filosofia? — Ma io sono un vero animale, e non tocca a me ad entrare in questi misteri.

VIII.

Ultime polemiche.

Lo Spaventa, sdegnoso del presente, austero e schivo, si chiuse nella rocca del suo pensiero. La sua vita divenne sempre più ombratile e raccolta negli studi. Leggeva e meditava; discuteva dei nuovi avversari, poichè in Italia e fuori tutti credevano di avere superato l'idealismo. Sorrideva, prendeva a quando a quando la penna, e colpiva senza pietà. Dell'herbartismo non si preoccupò mai gravemente; ne criticò i concetti fondamentali in vari scritti; e di proposito ne trattò nel 1874, per ciò che riguarda la teoria della conoscenza, nella memoria: *Idealismo o realismo?* Ma a lui pareva che il realismo herbartiano fosse già sorpassato nel suo nascere; perchè esso può ben essere un contrapposto dell'idealismo di Kant (e anche di Fichte); ma non di quello di Hegel, che non è idealismo opposto al realismo, nè realismo opposto all'idealismo; bensì idealismo assoluto, il cui principio è unità della *res* e del soggetto. Grave difetto dell'herbartismo poi, agli occhi dello Spaventa, il principio appunto del suo realismo: l'irrelativismo dei reali, in così aperto contrasto con le intuizioni nuove della natura, dopo Darwin, — alle quali sì bene s'adatta il concetto hegeliano dell'unità organica delle cose, e quindi l'idealismo. Non potè mai persuadersi che la meccanica delle

rappresentazioni bastasse alla spiegazione del pensiero; sebbene egli debitamente apprezzasse della scuola gli speciali studi psicologici.

Il concetto dialettico della relazione era per lui uno de' più importanti della filosofia moderna. Con vivo interesse ne studiò i remoti germi nel correlativismo di Protagora (1); e quando il Teichmüller, — da lui assai stimato per gli studi storici sulla filosofia greca, — pubblicò la sua opera *Il mondo reale e il fenomenico* (1882), rinnovando a suo modo la posizione herbartiana, negando l'evoluzione e ogni relazione intrinseca tra gli enti, e quindi la stessa dialettica hegeliana, egli prese subito la penna per discutere il valore delle obbiezioni mosse a questa dialettica. E fu l'ultima sua battaglia.

Il Teichmüller osservava che il processo dialettico di Hegel non può metter capo che al nulla; consistendo in una continua progressiva negazione. L'idea assoluta = O. È vero che Hegel dichiara che il suo *sich aufheben* non è annullarsi, anzi conservarsi migliorandosi, inverarsi: ma altro è il detto, altro il fatto; e negazione di un'idea, che non si annulli, è assurdità manifesta. L'idea è immutabile, non può diventare un'altra; il pensiero passa dall'una all'altra. — No, risponde lo Spaventa. Il pensiero, che si muoverebbe così indipendentemente dalle idee, sarebbe un semplice spettatore, e le idee tante stelle fisse e inchiodate in un firmamento. Il che non è: pensiero e idea sono u n o, sebbene distinti; l'idea è un momento del pensiero, e poichè ogni momento è causa necessaria del successivo, determina il passaggio del pensiero al successivo, si può dire che la stessa idea annulli sè nella successiva, si neghi dialetticamente, cioè per risolvere la contraddizione onde ogni idea è in sè travagliata. Sicchè nella dialettica hegeliana non c'è passaggio da ente a ente; ma da uno stato a un altro

(1) Cfr. *Bibliografia*, n. 58.

dell'ente medesimo, da una forma all'altra della stessa attività.

Così l'unità dello spirito si sviluppa come senso e intelletto, passando dal primo al secondo, dialetticamente. Fra l'una forma e l'altra non c'è l'abisso immaginato dal Cousin e da tant'altri spiritualisti; anzi identità sostanziale; e l'intelletto non è se non la verità del senso; come il volere la verità dell'intelletto. Il Teichmüller invece fa degli stati dell'Io delle essenze, non solo irriducibili tra loro, ma nè anche riducibili all'Io, che, come coscienza di sè, sarebbe un'altra essenza separata. Non è l'unità delle sue funzioni, come il pastore non è l'unità del suo gregge (1); bensì in reale relazione con esse, per quella coordinazione, che egli ammette tra i reali, individuali tutti, indipendenti l'uno dall'altro, e posti ab eterno (senza divenire, e senza tempo) (2). Allo Spaventa questo concetto dell'Io e della coordinazione, in generale, parve fuori affatto della logica formale; e da non potersi reggere come negazione dello sviluppo dialettico.

Il filosofo di Dorpat potè replicare a questa memoria, quando l'autore non era più tra i viventi. E lo fece onorevolmente, rimpiangendo con parole di nobile rammarico la perdita dell'amico, col quale era in familiare corrispondenza epistolare (3); non senza lodarne l'altezza del carattere e la « profonda serietà de' suoi studi scientifici »; e pur considerandolo come uno scolaro di Hegel, non mancava di notare anche lui, che « non era, come Vera, un hegeliano a oltranza, ma cercava, come Tari, di individualizzare, per così dire, il sistema, secondo un suo proprio modello ». Ma non accoglieva nessuna delle osservazioni dello Spa-

(1) Vedi *Religionsphilosophie*, Breslau, 1886, pag. XXIV.

(2) Vedi l'esposizione che della Filosofia del Teichmüller fa il prof. F. MASCI, nella sua memoria accademica: *Un metafisico antievoluzionista*. Napoli, 1887.

(3) Una sua lett. allo Sp. è stata pubbl. nella *Critica*, IV (1906), 239.

venta contro la sua dottrina; nè riconosceva il valore della difesa da lui fatta della dialettica hegeliana.

Non pare esatto al Teichmüller interpretarla nel senso che i momenti risoluti (*aufgehobene*) si conservino; perchè ciò sarebbe contro lo spirito di essa dialettica; e lo stesso Spaventa sinceramente dice che il momento conservato viene « modificato, trasformato, cioè in qualche modo negato »; cioè non è più quello, non viene conservato. — E poi, che è questa trasformazione? « Quando » dice il Teichmüller, « il senso, p. es. riceve la piccola immagine luminosa del sole, quest' immagine non viene punto modificata e trasformata dall' intelletto, per quanto in seguito ci si rappresenti per la riflessione dell' intelletto una sfera di gigantesco diametro e si faccia il sole centro del sistema planetario; perchè l' impressione, che il senso riceve dal sole, rimane dopo, come prima, invariabilmente identica; e il più sapiente astronomo non può veder di più del contadino di acuta vista ». Sicchè restano accanto, come due cose che bisogna tener rigorosamente distinte: il fatto della vista, e l' interpretazione (*Deutung*) dell'oggetto veduto. — Così, non è vero, come vorrebbe lo Spaventa, che il movimento dialettico sia un movimento *sui generis*, che si concilia coll' immobilità. No: questo movimento di Hegel noi lo conosciamo bene: esso risulta dalla solita oscurità e confusione di concetto e rappresentazione; per cui si dice che una gemma sboccia, che un uovo, una letteratura, un popolo ecc. si sviluppano; e non si fa altro che raccogliere nella rappresentazione di una coscienza complessiva, in modo oscuro, un' intiera serie di fenomeni, rappresentazione che si suggella con una parola, di cui si finisce col fare una persona mitologica, che è Uno e Molti insieme, e si sviluppa attraverso a fasi differenti senza mutar mai sostanzialmente. È un fatto psicologicamente tanto naturale, quanto è la neve in inverno; ma che non va scambiato con una spiegazione scientifica o filosofica. Il concetto dello sviluppo presuppone quello del non-essere e quello del tempo; ma il Teichmüller crede aver dimostrato, che nè il non-essere nè il tempo sono essenza, nè proprietà, nè realtà, ma sono entrambi semplici categorie della nostra attività pensante (1).

Così, quando lo Spaventa pone al suo concetto della coordinazione l'alternativa della logica formale o della dialettica hegeliana, il Teichmüller gli risponde che non bisogna porre il vin nuovo nelle vecchie botti; trattandosi di una via nuova (*neuen Weg*), che non si può criticare con un principio già oltrepassato. Nè concede ciò che per lo Spaventa era un fatto; essere le tre funzioni di intelletto, sentimento e volere in una serie di sviluppo non invertibile. Si può, egli dice, prima aver il volere, p. es. di conoscere la memoria accademica dello Spaventa, e poi averne conoscenza, prima sentire un dolor di denti, e poi conoscerne la causa (2); ed ecco invertito il rapporto tra conoscenza e volere, tra sentimento e conoscenza.

Osservazioni piccole, empiriche, a cui è troppo facile contrapporne altre non meno concludenti, nello stesso campo. Così quando il Teichmüller vuol cercare nel concetto scientifico del sole la trasformazione della piccola trasformazione visiva, che è dato dal sole stesso ricevere, egli fa un salto grandissimo dall' immagine visiva, — che vien trasformata nella percezione relativa (elaborazione intellettuale del dato sensitivo) — a uno dei gradi più avanzati del pensiero logico; trascurando gli infiniti gradi intermedi. Il fatto della vista nella percezione si risolve, non resta più quello di prima. Del pari nell' interpretazione scientifica, nella *Deutung* dell'astronomo, viene pur risoluta l' immagine visiva; nel concetto astronomico del sole, come tale, la piccola immagine visiva è scomparsa.

Ancora, è vero, che io posso voler conoscere la memoria dello Spaventa, e conoscerla poi, ma è evidente che nè questa conoscenza dipende da quel volere, nè

(1) *O. c.*, pagg. 517-520.
(2) *O. c.*, pag. XXV.

quel volere può sorgere *ex abrupto* nel mio spirito senza una precedente notizia, vaga e di seconda mano, della memoria stessa. Nè quando io cerco e ancora non ho trovato la causa del dolor di denti, vuol dire che io non conosco nulla; non conosco la causa del mio fenomeno psichico, ma conosco questo fenomeno.

La vera difficoltà del Teichmüller contro il concetto dello sviluppo, deriva dal fondo della sua metafisica: che lo Spaventa non si prese la cura di discutere. A lui importava il suo concetto della dialettica; e alla sua difesa di quel concetto il Teichmüller non sa rispondere se non che quell' interpretazione dell'*aufheben* non è conforme allo spirito della dialettica di Hegel: ciò che può essere una questione di lana caprina, se il concetto dello Spaventa regge.

Ad ogni modo, lo Spaventa finì la sua carriera di scrittore come l'aveva cominciata: propugnando e interpretando quel pensiero, che nella sua mente aveva resistito per un trentennio a tutte le critiche e difficoltà insorte via via dagl' indirizzi filosofici in voga o dal progresso degli studi scientifici. Lesse un sunto di cotesta ultima memoria all'Academia reale nella tornata del 10 decembre 1882. Ma la podagra, già da un paio d'anni tornata con insistenza minacciosa ad assalirlo, lo aveva tormentato senza tregua tutto quell'autunno. Parve per poco cedesse; ma nella notte del 17 al 18 febbraio dell'anno appresso i dolori tornarono angosciosi. Era andato a fare la sua consueta lezione il 20, quando la sera, ad ore 23,40, spirò repentinamente senza agonia; spento, non si potè dire se dell'*angina pectoris* de' podagrosi, o dell'aneurisma, ond'erano morti uno zio e una sorella. Si partì, dice il Fiorentino, di questa vita rapido e silenzioso, come vi era vissuto: non un commiato, non un addio.

Ecco come lo stesso Fiorentino ce lo ritrae: « Alto e diritto della persona, fulvi i capelli, ampia la fronte, folte le sopracciglia, glauchi gli occhi e scintillanti quando si affisavano; tardo e grave nella parola e

nell' incesso, quasi sempre meditabondo, camminava col capo inclinato, fosse solo o in compagnia. Ad incontrarlo, anche senz'altro sapere, quell'austera figura ti avrebbe fatto soffermare ».

Nella moralità della vita, nella severità del giudizio, fu rigido e fermo come una rupe. Ma l'animo ebbe mite e aperto alle più delicate affezioni; talchè gli scolari devoti alla sua memoria non parlavano di lui, senza esaltazione per la grandezza dell'animo suo e senza una tenera commozione al ricordo di una sua parola, d'un suo sguardo pieno di dolcezza premurosa. Come il magnanimo descritto da Aristotele nella *Etica Nicomachea* (IV, 3), rifuggiva nonchè dalle vili, fin dalle cose comuni, e mirava sempre al difficile; apertamente nemico ed amico, come uomo che si preoccupi più dell'essere che del parere e che parli ed operi apertamente; ironico coi più; non assecondava i gusti del volgo, nè in politica nè in scienza. Non era facile all'ammirazione, e assai parco di lodi; ma non portato al rancore; chè nel suo animo non capiva nulla di basso. Unico suo bene il vero; e di natura profondamente religiosa, — lo notò lo stesso Teichmüller, — tutto compreso dall' intuizione dell' immanenza del divino, onde, come s' è visto, corresse in qualche punto lo stesso Hegel, ebbe il sentimento vivissimo della serietà della vita, che culmina nella scienza. Onde conchiudeva una delle sue opere più importanti: « La scienza è la vera serietà della vita; e non ci è peggio che introdurre in essa, non solo gl' interessi, ma i pettegolezzi mondani. Essa non esclude gl' interessi, ma non ammette i pettegolezzi; e i pettegoli della scienza sono i veri nemici suoi. Il suo vero interesse è se stessa: essere cercata e amata per sè, non per altro ». E con queste parole che sono un ammonimento ai giovani, finiamo anche noi.

Giacchè ai giovani mi piace tornare a dedicare questo saggio, nella rinfrancata speranza che gli studi filosofici tornino a coltivarsi in Italia con quella serietà, con quell'ardore, con quella fede, di cui lo Spa-

venta diede sì nobile esempio; allo Spaventa guardando come al più compiuto rappresentante della nostra eredità spirituale, che alla filosofia straniera non s' inspirò se non per acquistare la coscienza profonda delle più alte esigenze speculative del tempo moderno, e giovarsene a illuminare e quindi a fecondare tutti i germi di vita che erano nella nostra grande tradizione: così nei nostri grandi pensatori del Rinascimento, araldi e martiri del nuovo pensiero europeo, come nei più illustri filosofi usciti nel secolo XIX dallo stesso indirizzo cattolico nazionale. In lui tutte le correnti confluirono, e si unificarono; con lui la vecchia Italia si chiuse, e si aprì la nuova, con nuovi problemi, col bisogno e col programma di un nuovo pensiero e di una vita nuova.

APPENDICE

I.

Le tribolazioni di B. Spaventa giornalista.

(cfr. pag. 46).

Il 23 febbraio 1856, da Cavoretto (sobborgo di Torino) dove allora abitava, lo Spaventa scriveva al suo amico A. C. De Meis:

Ho tardato sinora a scriverti per darti le ultime notizie del mio affare. Ma siccome la cosa va per le lunghe, così non è colpa mia se la tua curiosità non sarà appieno sodisfatta. Temo anzi che ne saprai meno di prima....

1. Cesari (1) fin da quando mi diede la notizia della fusione, mi disse: ho parlato di te a Chiala, e ti ac-

---

(1) Zenocrate Cesari, direttore del *Cimento*, di cui lo Sp. era stato assiduo collaboratore, e che ora si fondeva con la *Rivista Contemporanea* diretta da Luigi Chiala. Sul carattere e il colore politico e filosofico della *Rivista* ecco un accenno del 1868, in *Scritti filosofici*, p. 296: « Ti ricordi in Piemonte quando l'Italia era colà? La *Rivista contemporanea*, (che si diceva cattolica) ammazzò il *Cimento* (che era detto razionalista); ma ammazzatolo, mutò meta, e un po' anche natura: prese un po' quella dell'ammazzato ». Ma intorno alla *Rivista contemporanea*, paragonata alla *Civiltà cattolica* lo Sp. aveva scritto nel gennaio di quello stesso anno 1856 un articolo, che si riproduce qui appresso. Infatti ne divenne collaboratore anche lo Spaventa. Sul Cesari e sul *Cimento* si vegga la mia prefazione al vol. dello Sp. *La politica dei Gesuiti*.

cetta come accetta tutti gli altri collaboratori del *Cimento;* la difficoltà è solamente quel tanto al mese, etc. — Io credo che ciò non sia vero; perchè due giorni dopo il Professore (1) mi fece leggere una lettera di Chiala, in cui era detto che per riguardo a lui specialissimo si consentiva a darmi un posto nella *Rivista.* E quasi come retribuzione di tal favore si domandava un'appendice del Professore su' *Bozzetti* di Revere. — Potrebbe anche darsi che Chiala, avendo detto di sì a Cesari, volesse fare il bello col Professore; ma ciò mi pare poco probabile. È certo che il Chiala, se mi accetta, non mi accetta volentieri pe' soliti motivi: Hegel, panteismo etc. Ora Cesari non è uomo da persuadere Chiala.

2. Chiala ha detto al Professore (l'ho saputo tardi, perchè il professore s'era proposto di non dirmelo, non so perchè), che la difficoltà maggiore per la mia accettazione (altro che diplomazia) era il sig. Tommaseo; il quale, se avesse veduto il mio nome sottoscritto agli articoli, *forse* o *certamente* si sarebbe ritirato dalla collaborazione. E perchè? Per tanti perchè, ma specialmente per l'articolo mio sopra Rosmini *confutatore* di Hegel (2).

3. Predari (conosci Predari?) in un suo nuovo *Bollettino* ha fatto un articoletto sulla fusione del *Cimento* e della *Rivista.* Il senso è questo: «Sinora *noi* siamo stati avversi alla *Rivista* perchè non liberale o incerta; ma ora che i Correnti, i De Sanctis, gli Spaventa etc. passano ad essa, siamo certi che farà cose belle, etc. È vero che De Sanctis non pensa

(1) Il De Sanctis, chiamato abitualmente «Professore» dai suoi scolari De Meis e Diomede Marvasi, e per la consuetudine con questi suoi amicissimi anche dallo Spaventa che non fu mai alla scuola del De S.

(2) B. SPAVENTA, *Hegel confutato da Rosmini* (1865), nel vol. *Da Socrate a Hegel*, pp. 151-191. Seguì una breve risposta del Tommaseo nella *Rivista contemporanea*; a cui o Sp. replicò con l'art. *Sopra alc. giudizi di N. Tommaseo*, rist. anch'esso nel vol. cit., pp. 193-212.

come Tommaseo, Spaventa non pensa come Mamiani, ma in fine de' conti ci è un terreno in cui possono intendersi e fare opera utile, etc.!» Cesari, quando mi fece quella palinodia, mi domandò se avea letto l'articolo di Predari, soggiungendo: «Che birbone! l'ha fatto per rovinare la *Rivista*, per farci perdere certi associati; infatti paragona te a Mamiani, dicendo che siete di principii opposti». Si capisce facilmente che Chiala non mi vuole pe' suoi associati clericali. E Cesari? *Idem*, mi pare. Una volta era tutt'altro: «eh! dàlli alla *Civiltà Cattolica*, dàlli a questa canaglia!...». — Si capisce anche che non è *fusione*, ma *assorbimento*, perchè il *carattere* della *Rivista* sarà quello che era....

Questi sono fatti, fatti veri. Che significano? Io non ho il coraggio di dirlo. Ti ho raccontato la cosa come è, e come se non si trattasse di me, anzi come se non si trattasse d'un uomo, ma di una mazza, d'un palo che se serve serve, se non serve non serve, e si getta via. — Ora poniamo che il Professore accomodi tutti; *quid agendum* per parte mia? Debbo fingere di non saper niente e mostrare di credere che sia accolto a braccia aperte? Ci fo una bella figura? E l'anno venturo, non mi diranno: tante grazie? — E posto anche che possa onoratamente accettare di entrare per forza, che cosa dovrò fare? come dovrò scrivere? potrò scrivere in modo da contentare almeno un po' me stesso? E se mi si dirà: «togli questo, e modifica questo? Tommaseo potrebbe far difficoltà; Mamiani potrebbe.... etc». Io sono irresoluto; cioè sarei risolutissimo di mandarli tutti a farsi benedire, se, se....

Caro Camillo, ti prego d'una cosa. Se non ti è d'incomodo.... ritorna il più presto che puoi: tanto più che la partenza del Professore è vicina (1). Con te potrò

(1) Poco dopo infatti, nel marzo, il De Sanctis partì per Zurigo. Vedi le sue *Lettere da Zurigo a D. Marvasi* (1856-1860) con pref. e note di B. Croce, Napoli, Ricciardi, 1913: dove si parla spesso dello Spaventa.

veder meglio in questa confusione di cose, e risolvere qualche cosa.

24 febbraio. Finalmente ci siamo. Il netto della cosa è questo: Tommaseo, letto l'articolo di Predari, ha scritto a Chiala che se io scrivo nella *Rivista*, lui se ne va. Chiala ha dichiarato che non vuol perder Tommaseo. Più: ieri un articolo della *Patria* di risposta a quello del Predari, nel quale si dice: « Spaventa tiene cattedra di acattolicismo, di panteismo nel *Piemonte*. Spaventa è questo, Spaventa è quest'altro; com' è possibile che passi nella Rivista. Sarebbe un errore, etc. ». Quest'articolo è stato mandato da Cesari stesso a De Sanctis con una lettera che il Professore non ha voluto farmi leggere, perchè avea promesso a Cesari di non farmela leggere. (Bada che quest'affare della lettera è un segreto; non si può dire che Cesari abbia scritto). In questa lettera dunque è detto: Come si fa? Se Spaventa scrive, scompiglio negli affari della *Rivista*: Tommaseo, *Patria*, etc. Dunque? Si può far così e non altrimenti che così: — non si parli più nè di riviste ogni mese nè di articoli grandi: ma Spaventa faccia un articolo; sarà stampato quest'articolo; senza nome, s' intende; poi si vedrà l'effetto che produrrà; se non ci sarà scandalo, allora si vedrà, si tratterà, si discuterà etc.

Vedi se posso accettare. Del resto torna presto, presto. Addio.

Le trattative continuarono un pezzo, laboriose, difficili, penose, umilianti per lo Spaventa. Tra le cui carte (Fondo Maturi) trovai alcuni anni fa le seguenti note da lui scritte a matita, per memoria, nel corso di quelle trattative:

30 marzo [1856]. Domenica.

Scendo a Torino. Do a Pisanelli i particolari dell'affare con Cesari. Pisanelli mi promette di consultare Mancini e Scialoia.

Incontro Mancini. Gli racconto i fatti. Mancini mi dice in sostanza che non ci è altro a fare che dare il giuramento a Cesari. Si offre di andare lui da Cesari per indurmi a farmi fare un lavoro.

Tornando a Cavoretto trovo la lettera di Chiala.

31. Lunedì. Scendo a Torino per consigliarmi con Camillo e Marvasi. Pisanelli mi dice subito: accetta i 4 articoli e il *senza nome*.

1° Aprile. Martedì. Si risolve tra Diomede e Camillo che io vada da Chiala.

Vado da Chiala col proposito di distinguere la quistione del *nome* da quella del *numero* e valore (monetario !!!!) degli articoli, e di trattare la seconda prima.

Mi riesce di fare così.

Chiala: È stata una *malintesa*, le hanno detto che io non ho piacere che scriva nel mio giornale. Si figuri! Prima della fusione ci avea già pensato, e Camerini lo sa. Nelle prime trattative di fusione che non riuscirono, Mamiani avea scritto: cercate di trarre qualche *puritano* — credo lei —; e io la desiderava anche per far piacere a Mamiani. Poi mi parlò di lei De Sanctis, e anche per questo la desiderava. Dunque, vuol ella accettare? etc.

Rispondo, ringraziandolo etc., anche se mi avesse offerto un solo articolo.... ; ma soggiunsi: — La vera quistione non è tra me e *lei*, ma tra me e Cesari. — E qui gli racconto tutti i fatti. — Cesari mi promette che il *Cimento* dura (17 genn.)— Cesari mi dà la notizia della fusione, e mi dice che io sarei passato nella *Rivista* (12 febbr.) — Cesari mi offre due volte un lavoro (14 febbr.) — Cesari stabilisce con De Sanctis 10 riviste e 5 articoli (15 o 16) — Cesari rovescia ciò che avea stabilito (21) — Cesari scrive a De Sanctis proponendo l'articolo *saggio* etc. (23) — De Sanctis risponde energicamente ricordando anche a Cesari gli obblighi con me (26 o 27) — Silenzio di Cesari — Lo incontro sotto i portici (28) — Silenzio di Cesari — Pisanelli va da Cesari, il quale promette di scrivermi (11 marzo) — Non scrive — De Sanctis dichiara non voler più scrivere a Chiala — Conversione di Pisanelli (13) — Proposta di Chiala per mezzo di Camerini: 4 articoli (20) — Pisanelli ritorna da Cesari, che promette di scrivermi il giorno dopo (24) — Non scrive

— Camerini va da Cesari. Cesari: « Non ho impegni, accetti i 4 articoli, ha rifiutato il *Bruno* (27) » — Vado da Cesari: « Non ho impegni etc. (28) — Come Cesari che prima aveva promesso *hoc, hoc* e *hoc*, ora non dice nulla?

Chiala: Non sapeva nulla di questo (!!!).... Del resto potrebbe lei accettare i 4 articoli indipendentemente dalle cose con Cesari....

Io: Mi perdoni. La *Rivista* non è più la *Rivista*, ma *Rivista* + *Cimento* etc.

Lui: E come si potrebbe fare? Non ci è troppo spazio nel giornale da mettere più articoli filosofici. Di riviste non ce ne sono come quelle del *Cimento*. Parlerò con Cesari.

Io: Parli pure. Non so capire come prima si parlava di 10 riviste e di 5 articoli, ed ora Cesari non parli di nulla. Quanto a lei, io la ringrazio, torno a ripeterle.

Lui: Se si potesse far gli articoli e qualche altra cosa,... qualche altro lavoro...

Io: Pensi lei.

Lui: Parlerò con Cesari, e le scriverò.... a Cavoretto, non è vero?

Io: Sì, a Cavoretto ».

E gli scrisse infatti la seguente lettera:

Riverito Signore,

Il desiderio che io m' ho di annoverare la S. V. C.ma tra' collaboratori della *Rivista contemporanea*, mi fè risolvere a ordinare oltre alla consueta Rassegna letteraria eziandio rassegne mensili di cose filosofiche. Vegga pertanto la S. V. se non isgradirebbe oltre a 4 articoli a 100 franchi caduno, scrivere rassegne mensili a 30 fr. l'una a incominciare dal mese di maggio prossimo. Questi patti io Le propongo infinchè dura il 1856, chè nel 1857 e nei seguenti, s' Ella vorrà proseguire a onorare la *Rivista* de' suoi scritti, vedremo d'accordarci secondo procederanno le faccende del giornale.

La proposta che qui sopra le faccio è tutta mia; ma s' Ella non la rifiuta, intendo che sia come finita ogni quistione sua con Cesari. Se poi Ella stimasse di non potere acconsentire, con dolore debbo dirle che io non potrei fare di più, e cesserebbe per ciò l'opera mia in tal subbietto! In ogni modo confido Ella mi renderà attestato che nulla fu per me omesso di quanto io poteva fare per comporre equamente le cose.

La prego di un riscontro per lettera e nell'offerirle i miei ossequi, godo protestarmi

della S. V. Ill.ma

devot. servo
LUIGI CHIALA.

Torino 4 *aprile* 1856.

P. S. S' Ella accetta la proposta mia, pregola di passare dopo che m'avrà scritto, un giorno all' Uffizio per intenderci sui lavori.

Aggiungo qui infine un articolo dello Spaventa (*La Civiltà Cattolica e la Rivista Contemporanea*) (1), che illustra il carattere originario della *Rivista contemporanea*, nella cui redazione egli doveva entrare; ed entrò infatti, malgrado tutte le difficoltà dimostrate dai precedenti documenti:

Forse la sbaglio, ma uno sproposito in un'appendice non è poi un fenomeno tanto straordinario. Per me la miglior rivista che si stampi in Italia è la *Civiltà Cattolica*. Leggendola tu capisci subito di che si tratta; sai ciò che vuole e ciò che non vuole. Non mezzi termini, non reticenze, non frasi a doppio senso; ella va diritta al suo scopo, senza guardare nè a destra nè a sinistra. Ha un principio, un' idea, un concetto

(1) Pubblicato dallo Spaventa nell'Appendice del *Piemonte* (giornale che dirigeva in Torino L. C. Farini) del 16 gennaio 1856, a. II, n. 14, in una rubrica intitolata *Rivista delle riviste*.

unico, che si moltiplica e riproduce in tutti i suoi articoli; che è sempre presente, e non cessa mai di essere se stesso nella diversità delle sue forme; che è tutto in tutto, come il Dio del panteismo. Fa' un dubbio alla *Civiltà Cattolica;* domanda a lei, in che consista la religione, la morale, la giustizia, la scienza, l'arte e la storia. La risposta non si fa aspettare, chiara, precisa, determinata; ella ha pronte le soluzioni per tutti i problemi della vita umana. E che razza di soluzioni! — Il difetto capitale della *Civiltà Cattolica* non è che la esagerazione di questo pregio dell'unità del principio; è il difetto di ogni specie di panteismo. Come nel panteismo l'individuo è una semplice negazione, una pura apparenza, e tutta la realtà consiste nell' Essere uno ed universale; così nella *Civiltà Cattolica* tutta quella varietà di aspetti, di tinte e di colori che nasce dalla individualità degli scrittori, sparisce nell'unità del concetto. A fronte di questa unità la personalità non ha alcun valore; tutti gli articoli paiono pensati dallo stesso cervello, e scritti dalla stessa mano; sempre lo stesso stile, le stesse frasi, lo stesso periodo; la stessa forma nella serietà, nello scherzo, nell'ira, nell'odio, nell'amore; è una retorica stereotipa, che è di tutti e non appartiene a nessuno. Se il Padre Taparelli scrivesse romanzi, li scriverebbe come il Padre Bresciani; se il Padre Bresciani scrivesse articoli di dritto naturale, li scriverebbe come il Padre Taparelli. Qualcuno ha rimproverato alla *Civiltà Cattolica* di non firmare gli articoli. Ma a che servirebbero le firme? Ciascun autore potrebbe sottoscrivere l'articolo dell'altro senza mentire a se stesso e al pubblico. Il nome è come il segno esterno della individualità; dove non ci è individualità il nome è una cosa superflua. La Scrittura dice benissimo a questo proposito: «il mio nome è legione».

Il maggior difetto d'una rivista è di non avere la coscienza d'un principio e d'uno scopo determinato. Tra quelle che si pubblicano in Torino ve ne ha una, che non solo non ha questa coscienza, ma ha all'opposto la coscienza di non essere obbligata da alcuna unità di principii. Si è detto sempre, che le riviste italiane hanno dato l'immagine d'una accademia letteraria, nella quale ogni socio dice e legge ciò che pensa senza badare se gli altri pensano come lui; può darsi che sieno concordi, ma può anche darsi che non sieno; la concordia e la discordia sono semplici accidenti, e il vero presidente dell'accademia è il caso o l'arbitrio. Ma, se non altro, in un'accademia ci è sempre una certa unità almeno esterna o apparente; se tutti i soci non concordano tra loro in ciò che vogliono o in qualche cosa di positivo, possono concordare perfettamente in ciò che non vogliono o nella negazione di questo o di quel principio. Questa unità negativa può diventare col tempo affermativa. Gli accademici, vedendosi e confabulando tra loro ogni giorno, ogni settimana o almeno ogni mese, possono finalmente intendersi nello stabilire un principio comune e dopo averlo trovato risolversi seriamente a metterlo in pratica. Ora la *Rivista Contemporanea* è un po' meno di un'accademia; essa è un vero magazzino universale di scienze e di lettere, nel quale ci è roba per tutti i palati e per tutti i gusti. Non si offenda di questa parola; come si vede, io l'uso in senso buono. Un magazzino è sempre una cosa eccellente, utile, anzi necessaria alla vita sociale; il suo pregio consiste nella infinita varietà degli oggetti che presenta alla scelta del pubblico. Non cercare se questi oggetti stiano bene insieme, se l'uno non sia la negazione dell'altro; invece considera ciascuno oggetto per sè, ammiralo nella sua natura individuale e non già nella sua relazione cogli altri. Il magazzino ti apre dinanzi agli occhi stoffe di tutti i disegni e di tutti i colori; se ami il nero, ce n'è del buono; se il giallo non ci manca; se il rosso non durerai fatica a trovarlo. Questa comodità è certo un gran bene; i magazzini sono in gran moda in Francia e in Inghilterra e attestano in parte la ricchezza intellettuale di quelle nazioni. Ma noi altri italiani abbiamo bisogno di qualche altra cosa che non è la pura materia della ric-

unico, che si moltiplica e riproduce in tutti i suoi articoli; che è sempre presente, e non cessa mai di essere se stesso nella diversità delle sue forme; che è tutto in tutto, come il Dio del panteismo. Fa' un dubbio alla *Civiltà Cattolica*; domanda a lei, in che consista la religione, la morale, la giustizia, la scienza, l'arte e la storia. La risposta non si fa aspettare, chiara, precisa, determinata; ella ha pronte le soluzioni per tutti i problemi della vita umana. E che razza di soluzioni! — Il difetto capitale della *Civiltà Cattolica* non è che la esagerazione di questo pregio dell'unità del principio; è il difetto di ogni specie di panteismo. Come nel panteismo l'individuo è una semplice negazione, una pura apparenza, e tutta la realtà consiste nell' Essere uno ed universale; così nella *Civiltà Cattolica* tutta quella varietà di aspetti, di tinte e di colori che nasce dalla individualità degli scrittori, sparisce nell'unità del concetto. A fronte di questa unità la personalità non ha alcun valore; tutti gli articoli paiono pensati dallo stesso cervello, e scritti dalla stessa mano; sempre lo stesso stile, le stesse frasi, lo stesso periodo; la stessa forma nella serietà, nello scherzo, nell'ira, nell'odio, nell'amore; è una retorica stereotipa, che è di tutti e non appartiene a nessuno. Se il Padre Taparelli scrivesse romanzi, li scriverebbe come il Padre Bresciani; se il Padre Bresciani scrivesse articoli di dritto naturale, li scriverebbe come il Padre Taparelli. Qualcuno ha rimproverato alla *Civiltà Cattolica* di non firmare gli articoli. Ma a che servirebbero le firme? Ciascun autore potrebbe sottoscrivere l'articolo dell'altro senza mentire a se stesso e al pubblico. Il nome è come il segno esterno della individualità; dove non ci è individualità il nome è una cosa superflua. La Scrittura dice benissimo a questo proposito: «il mio nome è legione».

Il maggior difetto d'una rivista è di non avere la coscienza d'un principio e d'uno scopo determinato. Tra quelle che si pubblicano in Torino ve ne ha una, che non solo non ha questa coscienza, ma ha all'opposto la coscienza di non essere obbligata da alcuna unità di principii. Si è detto sempre, che le riviste italiane hanno dato l'immagine d'una accademia letteraria, nella quale ogni socio dice e legge ciò che pensa senza badare se gli altri pensano come lui; può darsi che sieno concordi, ma può anche darsi che non sieno; la concordia e la discordia sono semplici accidenti, e il vero presidente dell'accademia è il caso o l'arbitrio. Ma, se non altro, in un'accademia ci è sempre una certa unità almeno esterna o apparente; se tutti i soci non concordano tra loro in ciò che vogliono o in qualche cosa di positivo, possono concordare perfettamente in ciò che non vogliono o nella negazione di questo o di quel principio. Questa unità negativa può diventare col tempo affermativa. Gli accademici, vedendosi e confabulando tra loro ogni giorno, ogni settimana o almeno ogni mese, possono finalmente intendersi nello stabilire un principio comune e dopo averlo trovato risolversi seriamente a metterlo in pratica. Ora la *Rivista Contemporanea* è un po' meno di un'accademia; essa è un vero magazzino universale di scienze e di lettere, nel quale ci è roba per tutti i palati e per tutti i gusti. Non si offenda di questa parola; come si vede, io l'uso in senso buono. Un magazzino è sempre una cosa eccellente, utile, anzi necessaria alla vita sociale; il suo pregio consiste nella infinita varietà degli oggetti che presenta alla scelta del pubblico. Non cercare se questi oggetti stiano bene insieme, se l'uno non sia la negazione dell'altro; invece considera ciascuno oggetto per sè, ammiralo nella sua natura individuale e non già nella sua relazione cogli altri. Il magazzino ti apre dinanzi agli occhi stoffe di tutti i disegni e di tutti i colori; se ami il nero, ce n'è del buono; se il giallo non ci manca; se il rosso non durerai fatica a trovarlo. Questa comodità è certo un gran bene; i magazzini sono in gran moda in Francia e in Inghilterra e attestano in parte la ricchezza intellettuale di quelle nazioni. Ma noi altri italiani abbiamo bisogno di qualche altra cosa che non è la pura materia della ric-

chezza, appunto perchè non siamo ancora nazione. I magazzini francesi e inglesi già presuppongono, per dire così, la nazionalità degli stati in cui vedono la luce; i nostri, se potessero, dovrebbero almeno apparecchiare la nostra; ma io credo che non possano, per la semplicissima ragione che sono una pura collezione, e lo spirito nazionale ha bisogno d'un principio affermativo e determinato.

Vi ha chi asserisce, che questo principio ci è nella *Rivista Contemporanea*, ma per trovarlo bisogni cercare oltre all'apparenza di certi nomi e di certi articoli; anzi si è giunto sino a dire, che questo principio sia tutt'altro che nazionale. Ma io non ne credo niente; la più parte de' suoi scrittori sono tali uomini e di tanta celebrità che non possono servire di maschera ad altri volti; essi hanno, per così dire, in sè tanta sostanzialità che dove essi sono, sparisce ogni essenza occulta, e non è possibile che i lettori sieno ingannati; essi sono al tempo stesso essenza ed apparenza. Ma ciò che forse ha dato luogo a tale asserzione è appunto l'effetto di quella contraddizione che presentano quattro o cinque individui, che di per se stessi valgono un sistema di opinioni e di credenze; i quali, l'uno accanto all'altro, affermano sempre o quasi sempre l'opposto uno dell'altro. L'effetto è zero; e siccome lo zero non contenta nessuno, la fantasia si aiuta con falsi supposti, e pone un fine o principio segreto dove non ce n'è affatto. E in verità quale può essere l'effetto nell'animo di chi legge p. e. un articolo di Revere e di Mamiani accanto ad un articolo di Dell'Ottaviana che ha una certa simpatia per l' Inquisizione, o di Tullio Dandolo che fa l'apologia delle istituzioni monastiche nel secolo decimonono? I primi starebbero bene nel *Cimento* o nella *Rivista Enciclopedica* (1); i secondi

(1) *Rivista enciclopedica italiana*, pubblicata a Torino da Giuseppe La Farina, dal 1855. Ebbe breve vita. Nel primo vol. pp. 44-58 apparve lo scritto dello Spaventa: *L'amore dell'eterno e del divino in G. Bruno* (rist. nei *Saggi di Critica*, pp. 176-95).

sarebbero accolti con riconoscenza dalla *Civiltà Cattolica*. A chi deve credere il povero lettore? Ad Anacleto Diacono o a Padre dell'Ottaviana? a Mamiani o a Tullio Dandolo? Vedendoli insieme accoppiati nello stesso giornale e nondimeno sentenziare in modi così opposti, la conseguenza che ei tirerà dalla sua lettura sarà che non bisogna credere a niente, o che si può vivere senza credere a qualche cosa. Se io annunciassi al pubblico un giornale con questo programma: « Armonia della *Civiltà Cattolica* e del *Cimento* », il pubblico terrebbe per uno scherzo la mia proposta. E pure questo programma è a un di presso un fatto, e questo fatto è la *Rivista Contemporanea*.

Io non fo qui che giudicare il carattere generale, e direi quasi *formale* di questa rivista; quanto alla materia particolare, ci è sempre tempo. Ma non posso a meno di dichiarare sin da ora che presi in se stessi e non come parti organiche d'un tutto, che dovrebbe essere la stessa *Rivista*, essi meritano ogni considerazione. I nomi di Mamiani, di Tommaseo e di altri valenti scrittori non abbisognano dei miei elogi. Una sola cosa non saprei lodare in loro, ed è l'avvalorare col proprio esempio quella neutralità o indifferenza di principii, che è di tanto ostacolo alla formazione dello spirito nazionale. L' Italia, mi pare, ha diritto di aspettarsi qualche cosa di meglio che una negazione o una contraddizione.

B. Spaventa.

Torino 9 gennaio (1).

(1) Come appare dalla data, quest'articolo era già scritto prima che la *Rivista Contemporanea* pubblicasse il suo nuovo programma. I giudizi che in esso si portano riguardano la *Rivista* degli anni passati (*Nota dell'A.*).

II.

B. Spaventa e l' Accademia di Filosofia italica.

Carteggio inedito.

(cfr. pag. 62).

1.

T. Mamiani a B. Spaventa.

Genova, li 3 di Giugno del 1852 (1).

Preg.mo Signore,

Mi duole di comparire importuno. Ma questa tipografia de' Sordo-muti à gran fretta di compiere il libro delle Relazioni Accademiche (2), volendo usare in altre stampe i caratteri adoperati per quello. Spingono me perchè io spinga Lei, o, a dir meglio, perchè io solleciti la sua cortesia e la preghi con istanza a rimandare indietro le bozze speditele già da più giorni. Voglia dunque contentar me e questi signori or convertiti da tartaruche in levrieri. Consideri anche S. V che molto ci tarda di vedere alla perfine uscire in luce un volume il quale à straccata la pazienza di tutti e fermavasi ad ogni pagina come ad ogni osteria la

(1) In calce, della stessa mano del M., è segnata un'altra data: « Genova li 3 di Maggio del 52 ».

(2) Cfr. *Bibliografia*, n. 7.

mula del Pievano Arlotto. Con ogni istanza adunque torno a pregarla dell' invio delle bozze e le ne rimarrò obbligato.

Mi creda con sincera e particolare stima e osservanza

devotissimo Suo
TERENZIO MAMIANI.

2.

B. Spaventa a T. Mamiani.

Torino 13 *luglio* 1854.

Stimatissimo Signor Conte,

Alcuni miei colleghi del Comitato Torinese (1) mi hanno detto che in Genova già si prepara la pubblicazione d'un nuovo volume di atti e di memorie dell'Accademia. Ardisco di scrivere a Lei, perchè abbia la bontà di farmi sapere, se le converrebbe di accettare e pubblicare anche qualche cosa mia. Vorrei stampare dei frammenti d'un mio lavoro non ancora finito; e vorrei stamparli insieme, perchè hanno certa unità e l'uno compie l'altro. Il primo tratta di alcuni punti essenziali comuni alla metafisica di Bruno e di quella di Spinoza; il secondo contiene alcune osservazioni sulla Sua critica dell'attributo di Spinoza e sulla Sua dottrina dello spazio (Prefaz. al *Bruno* di Schelling). Il terzo espone il principio della logica dell' idealismo assoluto (2). Non ho bisogno di dire che il secondo è

(1) Dell'Accademia di filosofia italica.

(2) Di questi frammenti (che non videro la luce nel secondo volume degli Atti dell'Accademia, pubblicato nel 1855) il primo potrebbe essere lo scritto sul *Concetto dell' infinità* in *Saggi*, pp. 256 ss.; pubblicato la prima volta nel 1866, ma recante la data di « Torino 1853 — Napoli 1866 ». Il secondo uscì nel *Cimento* del 1856, ed è riprodotto nei *Saggi*, pp. 367-403 (la data appostavi in fondo, p. 403, è, come risulta da questa

una discussione puramente speculativa e civile; ha la forma d'una lettera indirizzata a lei medesima. Se questo indirizzo non le piacesse, voglia dirmelo francamente. — Si potrebbe forse dire che questi frammenti non debbono essere stampati, perchè non sono stati mai letti nel Comitato. Ma ella sa che il Comitato, se non è morto, non è certamente vivo. — I frammenti occuperebbero circa 4 o 5 fogli di stampa 8°.

Le chiedo mille scuse e pieno di stima sono

suo dev.mo
BERTRANDO SPAVENTA.

3.

B. Spaventa a T. Mamiani.

Torino li 10 *8bre* 1854.

Chiarissimo Signor Conte,

È qualche tempo che le ho fatto tenere per mezzo d'un mio amico che dimora in Genova il mio manoscritto, di cui le avea parlato in altre mie lettere. Mi perdoni ora se le scrivo di nuovo e la prego di farmi sapere se Lei accetta tutti e tre i *Frammenti*, come pure se acconsente che io ne faccia tirare a mie spese una ventina di copie a parte. Siccome io non vado sempre alla posta, così le noto qui il mio indirizzo: *Via S. Lazaro n. 2 bis*.

La ringrazio de' suoi favori e con tutto il rispetto sono sempre

suo dev.mo ser.°
BERTRANDO SPAVENTA.

P. S. Mi vien detto da un amico che l'Accademia

lettera, la data della prima pubblicazione). Il terzo non vide mai la luce. Ma tutti tre furono spediti al M. dallo Sp. con lett. del 15 sett. 1854, pubblicata dal CROCE in S. SPAVENTA, *Dal* 1848 *al* 1861, p. 210.

ha dall'Allemagna qualche giornale filosofico. Si potrebbe leggerne qualche cosa per favore? Qui i libri mancano e non sempre basta il peculio privato, specialmente d'un *fuoruscito*.

4.

T. Mamiani a B. Spaventa.

Genova 12 8bre 1854.

Caro Signore ed Amico,

Il prete dalle cui mani ricevetti i *Frammenti*, promettevami di scriverle e fra l'altre cose avvisarla della consegna del manoscritto. Mal feci a lasciarmi vincere dalla pigrizia e questa volta sopratutto dovea combatterla che io era in obbligo di ringraziar Lei nuovamente del prezioso dono ch' Ella fa all'Accademia. Tutti tre i lavori mi paiono di acutissima speculazione; e fra gli altri pregi io noto quella sua rara felicità di appianare e chiarire spinose e involute dottrine germaniche; e a ciò credo che Ella pervenga con la profonda cognizione che ne possiede e poi con la naturale lucidità del concepire italiano e da ultimo col maneggiare abilissimamente la lingua e lo stile didascalico, al quale Ella fa dire tutto che vuole senza infarcirlo di vocaboli strani e mal sonanti agli orecchi nostri.

La stampa del volume procede lentissima. Prima, la interruppe il colèra. Al presente la tardano gli autori o lontani o incuranti. Pure con la pazienza, il Boccardo (1) ed io ne verremo a capo; e riuscirà il libro più sostanzioso e scelto dell'altro.

La ringrazio in particolar modo delle cortesi offerte che fa d' inviare altri scritti. Giungeranno accettissimi tutti, sebbene io m'accorga che noi moviamo contr'acqua e noi vogliam con un dito voltare il corpo della mola che gira oggi ogni cosa e chiamasi industria e commercio. Ma tutti i secoli hanno il perchè di quello che sono, e il dolersene è da insipiente. Ella mi ami e creda suo

devoto e obbligato davvero

TERENZIO MAMIANI.

P. S. Ella sarà servita delle copie a parte. Solo occorrerà, quando cominceremo la stampa del suo lavoro, ch' Ella scriva un rigo al tipografo signor Pendola, ed io l'avviserò alcuni dì innanzi (1).

(1) L'economista Gerolamo Boccardo, che allora si occupava di filosofia e, come segretario dell'Accademia di filosofia italica, curava la stampa degli atti.

(1) Le lettere dello Spaventa al Mamiani qui pubblicate si conservano nell'Oliveriana di Pesaro; e io ne debbo una copia alla cortesia del prof. E. Viterbo.

III.

Bibliografia degli scritti di B. Spaventa.

Scritti originali.

1. *Sulla quantità considerata nella sua espressione*; nel « Giornale abruzzese » (che si pubblicava a Napoli), maggio 1840, pp. 65-74.
2. *Elogio funebre di Ottavio Colecchi* (inedito ?).

S. Spaventa il 25 marzo 1889 scriveva al prof. Filippo Cicchitti-Suriani, che gli aveva chiesto notizie del Colecchi: « Mio fratello Bertrando recitò nel 1847 un elogio funebre del Colecchi, ma di quello scritto io non ho serbato mai copia; solo ricordo che con le poche notizie, che conteneva della vita del Colecchi, era congiunta una brevissima esposizione del pensiero filosofico di lui, coll' intento speciale di rilevarne questo merito, che di tutti gli espositori e seguaci, sino allora conosciuti, di Kant, era da dire che il Colecchi avesse compreso meglio la dottrina kantiana ». (CICCHITTI, *O. Colecchi filos. e matematico abruzzese, e i primordii del kantismo in Italia*, Aquila, Santini, 1890, p. 17).

3. *Studi sopra la filosofia di Hegel:* Estratto dalla « Rivista italiana », N. S. fasc. di novembre (pp. 1-30) e decembre (pp. 31-78) 1850. Torino, Tipografia G. B. Paravia. Firmato in fine (p. 78): BERTRANDO SPAVENTA.
4. *Una riunione dell'Accademia di Filosofia italica*, nel « Progresso » di Torino del 27 giugno 1851, n. 150.

Ristampato in *La libertà d' insegnamento*; cfr. n. 67.

5. *La libertà d' insegnamento.*

Con questo titolo lo Sp. scrisse cinque articoli nel giornale *Il Progresso* del 27 e 31 luglio, 7, 20 e 25 agosto e 3 settembre 1851; ai quali ne fece seguire altri sette sull'argomento stesso: *Ai compilatori della « Croce di Savoia »* e *Filosofia politico-officiale*, polemizzando con quel giornale, nel « Progresso » del 12 settembre, 8, 11 e 30 novembre; 3 e 11 dicembre 1851.

6. *False accuse contro l'hegelismo.*

Con questo titolo lo Sp. annunziava la ristampa tra i *Saggi di critica* (1867), che allora imprendeva a raccogliere in volumi, dei due seguenti articoli:

I. *L'Hegelismo messo in Croce.* Lettera (nel *Progresso* del 29 agosto 1851, a. II, n. 204).

Risposta a un articolo della *Croce di Savoia*: *Il diritto individuale ed il panteismo in politica.* Ristampata nella *Critica*, XVIII (1920), pp. 246-253.

II. *Lettere filosofiche.* — Lettera prima (« Appendice » al *Progresso* del 9 ottobre 1851, a. II, n. 239).

Precede questo sommario:

SOMMARIO. — I. Occasione accidentale di queste lettere: un atto d'accusa contro l' Hegelismo. — II. Soggetto: trattazione di alcuni argomenti più importanti nello stato attuale della scienza in Italia e fuori. — III. Pregiudizi del senso comune contro la filosofia. — IV. *a*) Concetto generale della filosofia e della religione; loro identità e differenza; *b*) la filosofia non è un avvenimento passeggiero, come la moda, ma un' idea perpetua, necessaria ed universale. Esempi. — V. La filosofia come principio di rigenerazione nazionale. — Conclusione.

Anche que ta lettera è ristampata nella *Critica*, XVIII (1920), pp. 312-320.

Entrambi questi articoli sono firmati nel *Progresso*: « Uno studente di filosofia ». Molti altri articoli anonimi dello Sp. sono nello stesso giornale, facili a identificare per la materia e per la forma.

7. *Principii della filosofia pratica di G. Bruno*, in *Saggi di filosofia civile*, tolti dagli *Atti dell'Accad. di filos. italica*, Genova, 1854.

Ristampato nel 1867, nel *Saggi di critica*, pp. 139-75.

8. *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*, in « Monitore bibliografico » (pubblicato a Torino da G. Daelli) an. 1852, num. 23-33, pp. 48-54.

Precedeva la seguente avvertenza: « L' importante articolo che pubblichiamo è parte di un lavoro dell'egregio filosofo sig. B. Spaventa sopra la filosofia del secolo XVI, particolarmente su quella di Giordano Bruno ».

9. *La filosofia neocristiana e il razionalismo in Alemagna*; nel « Cimento » del febbr. 1854, vol. III. pp. 342-360 (firmato con le sigle D. L.).

Rist. nel vol. *Da Socrate e Hegel*, pp. 213 ss.

10. *Schelling*, nel « Cimento » del 1854, vol. IV, pp. 521-32 (anonimo).

In occasione della morte dello S. Non è stato mai ristampato.

11. *Studi su T. Campanella: Teoria della cognizione*, nel « Cimento » del sett. 1854 e del genn. 1855, vol. IV, pp. 425-40 e 1009-30.

Ristampati nel *Saggi* (1867), pp. 33-101.

12. *Congratulazioni e quistioni* alla « *Civiltà cattolica* ». Art. non firmato, nel « Cimento » del settembre 1854, IV, 370-6.

Rist. nel vol. *La Politica dei Gesuiti*, insieme coi numeri 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 14, 15, 16.

13. *Nuove congratulazioni e questioni alla « Civiltà cattolica ».* Art. firmato con la sigla S., nel « Cimento » del novembre 1854, IV, 689-704.

14. *Una Nota della « Civiltà cattolica » contro il « Cimento ».* Art. firmato con la sigla S., nel « Cimento » del gennaio 1855, V, 144-6.

15. *Metodo della « Civiltà cattolica » nel rispondere al « Cimento ».* Art. firmato con la doppia sigla SS., nel « Cimento » del luglio 1855, VI, 135-40.

16. *La nostra polemica con la « Civiltà cattolica »: La Teocrazia.* Art. firmato con la doppia sigla SS., nel « Cimento » dell'agosto 1855, VI, 307-14.

17. *I trionfi de' Gesuiti.* Art. firmato con la doppia sigla AA., nel « Cimento » del settembre 1855; VI, 494-500.

18. *La nostra polemica con la « Civiltà cattolica »: Gli Scolastici.* Art. firmato con la doppia sigla SS., nel « Cimento » dell'ottobre 1855, VI, 658-69.

19. *Gli Scolastici: Suarez.* Art. firmato con la doppia sigla SS., nel « Cimento » del novembre 1855, VI, 851-67 e decembre 1855, VI, 957-70.

20. *L'amore dell'eterno e del divino in G. Bruno*, in « Rivista enciclopedica italiana », Torino, 1855, I, 44-58.

Rist. in *Saggi*, pp. 176-95.

21. *Gli Scolastici: Concetto e metodo della dottrina tomistica.* Art. firmato con la doppia sigla SS., nel « Cimento » del gennaio 1856, VI, 1038-45.

Rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel.*

22. *I sabbati de' Gesuiti.* Articoli 29 non firmati, nelle Appendici del giornale politico quotidiano: « Il Piemonte », che si pubblicava in Torino, diretto da L. C. Farini; in due serie:

1ª SERIE: I, nel *Piemonte* del 16 gennaio 1855; II, 1° febbraio; III, 20 febbraio; IV, 1° marzo, V, 15 marzo; VI, 1° aprile; VII, 20 aprile; VIII; 10 maggio; IX, 17 maggio; X, 29 maggio; XI, 13 giugno; XII, 1° luglio, XIII, 19 luglio; XIV, 4 agosto; XV, 17 agosto; XVI, 28 agosto; XVII, 15 settembre; XVIII, 29 settembre; XIX, 17 ottobre; XX, 7 novembre; XXI, 25 novembre; XXII, 9 decembre; XXIII, 23 decembre; XXIV, 1° gennaio 1956.

2ª SERIE: I, 1° febbraio 1856; II, 7 febbraio; III, 27 febbraio; IV 9 marzo; V, 28 marzo.

Il 30 marzo 1856 il *Piemonte* cessò di pubblicarsi, e rinacque il *Risorgimento*, l'antico giornale del Cavour e del Balbo (1848-52), che incominciò col 1° aprile 1856 il suo 6° anno di vita.

I primi tre sabbati sono stati rist. nella *Politica dei Gesuiti*.

23. *Metafisica di T. Campanella,* nel « Cimento » dell'agosto 1855, VI, 189-212.

Ristampato nei *Saggi,* pp. 102-35.

Nella ristampa (p. 135 n.) l'A. avverte che a questo e agli altri studi sul Campanella (cfr. i nn. 11 e 69) avrebbe dovuto seguirne un quarto su *La teoria della volontà.* Ma questa parte, egli dice « non fu pubblicata, per ragioni che è qui inutile dire ».

24. *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel sec. XVI,* nel « Cimento » del 1855, V, 97-112, 369-84 568 e segg.

Rist. in *Saggi,* (1867), pp. 269-328, con la data in fondo: « Torino 1854-5 ».

25. *Hegel confutato da Rosmini : Saggio primo,* nel « Cimento », del maggio 1855, V, 881-906.

Questo scritto e il successivo sono rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel.*

26. *Sopra alcuni giudizi di N. Tommaseo,* nel « Cimento » del novembre 1855, VI, 730-41.

27. *La « Civiltà Cattolica » e la « Rivista Contemporanea »* nel « Piemonte » del 16 gennaio 1856 ; a. II, n. 14.

Rist. nell'App. di questo volume, p. 189..

28. *Critica dell' infinità dell'attributo per T. Mamiani,* nel « Cimento » del febbraio 1856, VII, 122 e segg. (v. n. 82 di questa *Bibliografia*).

Rist. in *Saggi,,* p. p. 367-403.

29. Articoli forniti alla *Nuova Enciclopedia popolare* del Pomba, durante l'anno 1859, stampati in quell'anno e nel successivo e riprodotti in successive edizioni.

Lo Sp. fu invitato a collaborare all' *Enc.* da Franc. Predari direttore della *Enc.* con lett. del 7 dic. 1858. L'*Enc.* era giunta alla lettera *E,* e il primo art. che lo S. doveva scrivere era *Ellenismo.* Lo Sp. infatti accettò e collaborò fino ai primi mesi del '60. *Kant* pare sia stato l'ultimo articolo da lui scritto. cfr. n. 31).

A tergo della lettera suddetta del Predari lo Sp. venne notando gli articoli, rifatti interamente o corretti sulla prima edizione, che via via consegnava ad esso Predari : *Ellenismo,* 27 dicembre 1858 ; circa 12 cartellette ; — *Empirismo,* 3 gennaio 1859 ; 6 (cart.) ; — *Ente supremo,* 17 gennaio ; 12 [cart.] ; — *Epicuro,* 24 gennaio ; 9 [cart.] ; — *Epitteto,* 25 febbraio; 2 [cart.] ; — *Facoltà dell'anima,* 13 aprile ; circa 22 cartellette, più circa tre colonne rifatte della vecchia edizione ; — *Fanatismo,* appena una cartelletta con una di stampato, *Fantasma,* due cartellette con una colonna e più di stampato, *Fatalismo,* una cartella e più con una e mezza di stampato, 15 aprile ; — *Fede,* una colonna scritta sullo stampato, *Felicità,* quasi 4 colonne scritte, *Fenomeno,* una colonna scritta, *Ferecide,* quasi una colonna scritta, 21 aprile ; — *Fichte* 20 pag. di cartellette, più circa una colonna tra fatta e rifatta, *Ficino,* una buona colonna e più scritta, e una corretta, 29 aprile ; — *Filosofia* 32 ½ pag. di cartellette, 28 maggio ; — *Galluppi,* circa 25 cartellette, 3 agosto ; — *Germanica filosofia,* circa tre cartellette. 17 settembre ; — *Giamblico,* circa 6 cartelle oltre quasi mezza colonna di corretto, 19 settembre; — *Gioberti,* 34 cartellette, 4 ottobre ; *Giudizio,* 4 colonne scritte, mezza di stampato, e quattro cartellette, 31 ottobre ». — Va aggiunto a questo elenco l'art. *Kant* e qualche altro forse tra *Giudizio* e *Kant.* Dalla lettera del Predari risulta che lo Sp. avrebbe pur dovuto scrivere i seguenti articoli : *Italica Filosofia, Ermeneutica, Errore, Esegesi, Esistenza, Esoterico, Esperienza. Essenza, Essere, Eudemonismo, Evidenza.* L'art. *Gioberti* è in gran parte riprodotto nel capitolo corrispondente della *Prol. e introd.* (n. 34).

Il 2 gennaio 1861, Luigi Pomba, direttore della Unione tipografico-editrice torinese, scriveva allo Spaventa : « Ebbi la cortese sua del 24 dicembre ora scorso e la ringrazio della sua cortesia. Si è provveduto alla meglio per la parte *Filosofia* dell' Enciclopedia durante la di lei assenza; ma ora, essendosi restituito in Bologna, è desiderio mio e della Direzione ch' Ella ci continui la collaborazione ». Il 28 luglio 1861 Antonio Tari da San Germano, sua patria, scriveva al Nostro : « Ora che sono in questa calmeria, che si chiama vita provinciale, concepisco che avrei potuto occuparmi dell'enciclopedia di Pomba senza molto sciupo di tempo. Se stimassi di annodare la negoziazione (*e avesse pur continuato a scrivere così !*) potresti farmi scrivere dal gerente, con l'indicazione degli articoli da fornire, e la condizione dell'accordo ».

30. Discorso d'apertura nella Università di Modena, recitato il 25 novembre 1859. (Inedito).

Vedi Croce, p. 314. È tra le carte del Foudo Maturi.

31. *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana* per B. S. Torino, Unione Tipogr.-Editrice, 1860. Opuscolo di pp. 72 (formato mm. 114×174). — Estr. dalla « Nuova Enciclopedia Popolare »,

Rist. negli *Scritti filosofici.*

32. *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo.* Prolusione alle lezioni di storia della filosofia nell'università di Bologna, Modena, R. Tipografia Governativa, 1860, di pp. 39 in-8.

Rist. negli *Scritti filosofici.*

33. *Prolusione alle lezioni di filosofia nell' Università di Napoli,* dell'anno accademico 1861-62. Inedita.

L'A. scriveva al fratello Silvio, da Napoli, il 27 novembre '61 : « Ho letto la prolusione il giorno 23.... *Ne avevo fatta una, che mi piaceva e non mi piaceva.* Il giorno 16, dopo aver udita l'apertura dell'università fatta da Palmieri, pensai a un altro argomento e *seppellii il primo scritto* » (*La filosofia ital.,* p. 286).

34. *Prolusione e Introduzione alle Lezioni di filosofia nella Università di Napoli ; 23 novembre-23 decembre* 1861, per B. S. Napoli, Stab. tipografico di Federico Vitale, 2 e 4 Largo Regina Coeli, 1862 ; di pp. IX-214 in-8.

La prefazione porta la data di « Napoli, ottobre 1862 ». Rist. da me col titolo : *La filos. italiana nelle sue relazioni con la filos. europea* nel 1908.

35. *La Filosofia di Gioberti* per B. S. vol. I, Napoli, Stab. ecc. F. Vitale ecc. 1863, di pp. XIII-543, in -8. La prefazione ha la data di « Napoli, ottobre 1863 ». Havvi anche una « seconda edizione » Napoli, Domenico Morano, 1886. Ma non vi è di nuovo che la copertina e il frontespizio. Il II vol. non è mai uscito.

Queste due opere furono pubblicate per associazione; e annunziate col seguente manifesto:

« I. La *Prolusione* tratta della *Nazionalità della Filosofia.* — Sono possibili, dopo il medio evo e ne' tempi moderni, tante filosofie nazionali, quanti sono i popoli civili di Europa? O invece quelle che si dicono filosofie nazionali non sono altro che momenti particolari dello sviluppo comune della filosofia moderna nelle diverse nazioni? Si può dire, p. e., che ci sia una filosofia italiana essenzialmente diversa da una filosofia francese, inglese, tedesca, come si dice che ci è stata una filosofia greca essenzialmente diversa da una filosofia indiana? E in generale, il genio proprio originario d'una nazione, il quale si specchia e riconosce così nettamente nella lingua, nella letteratura e nell'arte in generale, e ne' costumi, deve e può discernersi anche — oggigiorno e in Europa — in quella forma e attività universale dello spirito, che si chiama filosofia? E discernersi in essa, non già come differenza e carattere naturale, letterario o artistico, ma come intuizione universale o pensiero della realtà delle cose: come problema, indirizzo, soluzione?

« L'autore, compendiando gli ultimi risultati della storia della filosofia, ed esponendo la differenza essenziale della nazionalità moderna dall'antica, mostra che — se è vero che la filosofia indiana e la greca sono, più o meno, intimamente nazionali — comune, invece, ed unico è il carattere, lo sviluppo e l' indirizzo generale della filosofia ne' popoli moderni; che, se ci ha una differenza tra il genio filosofico italiano e quello delle altre nazioni, o in altre parole se esso ha o almeno ebbe un privilegio sopra gli altri popoli — questo fu solo l'aver precorso due volte i due principali periodi della filosofia moderna: cioè il cartesiano ne' filosofi del Risorgimento e specialmente in Bruno e Campanella, e il kantiano in Vico; e val quanto dire il nuovo *Naturalismo* e il nuovo *Spiritualismo*; e che se noi vogliamo ancora e possiamo avere un privilegio, questo è quello di precorrere ed effettuare un nuovo e più largo indirizzo, una nuova e più ampia soluzione del problema dello spirito. Ma ciò a un patto; e questo è di non rigettare tutto quel che si è fatto da un gran pezzo fuori d' Italia o meglio che in Italia, ma studiarlo, comprenderlo, appropriarcelo; e solo così, entrati in più largo orizzonte, conosciuto meglio noi medesimi e ritemperata la nostra vita nella perpetua corrente della vita universale, fare un gran passo innanzi, non nel vuoto, ma colla piena coscienza delle nostre forze, del nostro cómpito, del cómpito comune.

« E posto anche, che ci sia stata o ci sia una filosofia propria italiana, distinta essenzialmente o opposta a quelle delle altre nazioni, quale è e dove si trova ella mai? Si sa, che di libertà filosofica in Italia ce n' è stata sempre poca o niente, e chi se l' ha presa, gli è costato assai caro. Dov' è dunque la filosofia italiana, ne' libri delle vittime o in quelli de' persecutori? Il problema più difficile per noi — quello senza la cui soluzione noi non possiamo

fare e progredire davvero — è il riconoscere qual sia e dove sia il vero pensiero italiano. Finchè non si fa ciò — e il farlo non è cosa così agevole — il gridare nazionalità in ogni cosa servirà bene a eccitare e intorbidare il sentimento e talvolta anche le passioni, ma non produrrà niente di serio nella scienza.

« La *Introduzione* è lo sviluppo e la dimostrazione della intenzione principale della *Prolusione.* L'autore espone il carattere e il progresso del pensiero italiano nei maggiori nostri filosofi dal secolo XVI sino al nostro tempo: Campanella, Bruno, Vico, Galluppi, Rosmini, Gioberti; e dimostra come questo pensiero non solo non si oppone al pensiero europeo, ma concorda schiettamente con esso; che Campanella e Bruno sono i precursori di Cartesio e Spinoza (e in parte di Locke e Leibniz); che Vico, esigendo una nuova Metafisica e fondando la filosofia della storia, anticipa il nuovo antropologismo, quello che il Gioberti chiama trascendente e identico al vero ontologismo; che Galluppi, Rosmini e Gioberti rappresentano in Italia questo nuovo indirizzo; e che Gioberti specialmente non è, come si crede, l'antitesi di tutta la filosofia moderna, ma differisce dall'ultimo gran filosofo europeo in tutt'altro che nel vero principio, metodo e risultato della sua filosofia.

« II. Questa breve storia del pensiero italiano, considerato in sè stesso e nella sua intima connessione col pensiero europeo, è come una naturale introduzione alla seconda opera di maggior mole: la *Filosofia di Gioberti*,

« Quest'opera è divisa in cinque parti; la prima delle quali concerne la teorica giobertiana della conoscenza, e le altre quattro il sistema propriamente detto.

« Nella prima parte l'autore espone gli elementi del conoscere secondo Gioberti: intuito, riflessione (psicologica e ontologica), parola, sovrintelligenza; e dimostra come il concetto di questi elementi e della loro relazione (del conoscere) cangi e si sviluppi nella mente del Gioberti di maniera, che la teorica sembri una continua contradizione. E pure ciò che pare contradizione non è altro nel Gioberti, che una determinazione sempre più schietta e profonda del proprio pensiero.

« Secondo l'autore, ci è nel Gioberti davvero una contradizione, radice di tutte le altre, la quale si manifesta chiaramente nella prima forma del sistema; e tutto il progresso della speculazione del nostro filosofo consiste nel risolverla. Così quel che pare contradizione e non è, è appunto la soluzione della vera contradizione.

« Conforme a un tal concetto l'autore espone nelle tre altre parti questa contradizione, e considera il sistema nella sua prima forma. L'ultima parte comprende la soluzione più o meno reale della contradizione, e la seconda forma del sistema.

« Tutta questa esposizione — così della teorica della conoscenza come del sistema — è fatta di maniera, che la vera e nuova forma della filosofia giobertiana apparisca come il risultato necessario della critica della prima: come una nuova posizione, che deriva per una dialettica necessaria dall'antica. Quel che nella storia della fisosofia si vede comunemente solo nella successione de' filosofi, cioè che l'uno compia l'altro risolvendo le contradizioni del suo predecessore, qui si vede in uno stesso filosofo: Gioberti nella seconda forma non fa che compiere e quasi ricreare sè stesso. — Tutta l'opera è corredata di documenti, specialmente dove l' interpretazione e la critica

possono parere arbitrarie e forse troppo lontane dal modo comunemente ricevuto d' intendere il Gioberti ».

Seguivano le condizioni dell'associazione: tra le quali era avvertito: « La prima opera sarà stampata in un sol volume; la seconda in due volumi, il primo de' quali conterrà la teorica della conoscenza e la prima forma del sistema, e il secondo la nuova forma ».

36. *Lezioni di Antropologia*, corso universitario tenuto nell'anno accademico 1863-64. Ms. autografo. Fondo Maturi.

Un brano, *L'anima e l'organismo*, ne è stato pubblicato da me nel 2° fasc. del « Giornale critico della filosofia italiana », 1920, pp. 212-321.

37. *Le prime categorie della Logica di Hegel*, in « Atti della R. Acc. delle scienze morali e politiche » di Napoli, vol. I, pp. 123-85 in 4.

Delle tre parti, onde consta, la 1ª fu letta all'Accademia il 16 agosto 1863, la 2ª il 6 settembre e la 3ª il 30 settembre. Il sunto della memoria fu pubblicato nella « Riv. Napoletana di polit. letter. Scienze », an. II, n. 1, 2, 3, 4; 1, 10, 20 novembre e 1° decembre 1863.
Tutto lo scritto è rist. negli *Scritti filosofici*.

38. *Spazio e tempo nella prima forma del sistema di Gioberti*. Nota letta all'Acc. di scienze morali e politiche, nella tornata del 7 agosto 1864 e pubblicata nel « Rendiconto », an. III (1864) pp. 137-163.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

39. *La dottrina della conoscenza di G. Bruno*, in « Atti dell'Accad. » ecc. vol. II, 1865, p. 293 e segg. Ristamp. in « *Saggi* », (1867) 196-255.

A « lavori inediti » dello S. sul Bruno allude ALBERTO ERRERA, *Monografia sulle opere di G. B.* in « Giorn. Napol. di filos. e lettere », fasc. di maggio 1880, p. 210 *n*. « Se non temessi di commettere un' indiscretezza — soggiunge l' Errera, — direi dei manoscritti pieni zeppi di note, di riassunti, di estratti, di commenti delle opere italiane e latine del Bruno, che furono il punto di partenza degli studi dello Spaventa intorno a questo grande pensatore che aspetta ancora chi scriva un libro completo sopra la sua filosofia ».

40. *Il concetto dell' infinità in Bruno*, in « Rendiconto » cit. an. V, 1866, p. 155 e segg.

Rist. in *Saggi* (1867) pp. 156-67, con la data in fondo (p. 267): « Torino 1853. Napoli 1866 ».

41. *Il concetto dell'opposizione e lo spinozismo*, nota letta all'Acc. ecc. nella tornata del 7 luglio 1867, e pubblicato in « Rendiconto », VI (1867), 89-98.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

42. *La Scolastica e Cartesio*, nota letta all'Acc. ecc. nella tornata del 18 agosto 1867, e pubbl. nel « Rendiconto » an. VI, 1867, pp. 102-12.

Rist. in *Saggi*, pp. 329-40, come *Chiarimenti* aggiunti allo scritto: *Del princ. della rif. relig.* ecc. (cfr. sopra n. 21) « estratti dalle lezioni dettate nell' Università di Bologna, 1860-1; e nell' Università di Napoli, 1864-5 ».

43. *Principii di filosofia* di B. S. vol. I: I. *La conoscenza* — II. *La logica*, Napoli, Stab. tipogr. Ghio, 1867, di pp. XXXV-248 (non completo) in-8 picc.

Si pubblicava a puntate. La 1ª andò fino a p. 224. Seguirono quindi 3 fogli duerni pp. 225-48. Ma il libro potè essere completato mediante una copia dello stesso manoscritto dell'A., posseduta da S. Maturi e ripubblicato quindi da me col titolo: *Logica e metafisica*, Bari, Laterza, 1911.

44. *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, di B. S., vol. I, Napoli, Stab. tipogr. Ghio, 1867, di pp. VIII-403 in-8 picc.

Precede un' *Avvertenza* con un *Elenco dei saggi* che l'A. intendeva raccogliere e ristampare, divisi in 12 categorie; delle quali soltanto le prime 4 entrarono nel I vol. Gli altri volumi non furono più pubblicati. I saggi raccolti sono quelli indicati ai numeri 7, 11, 20, 23, 24, 28, 39, 40, 42, 69. di questa Bibliografia.

45. *Paolottismo, positivismo, razionalismo*. Lettera al prof. A. C. De Meis, in « Rivista bolognese », periodico mensuale compilato dei proff. Albicini, Fiorentino, Panzacchi, Siciliani, fasc. del maggio 1868, pp. 349-41.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

46. *Studi sull' Etica di Hegel* di B. S. di pp. 165 in-4; negli « Atti dell'Acc. mor. a polit. », vol. IV, 1869.

Tutto il Proemio insieme con la relativa appendice (pp. 3-44) col titolo: *L'Assoluto, il Relativo e la Relazione assoluta* fu pubblicato prima nella « Riv. bolognese », an. III, s. 2ª. vol. I, 1869, fasc. IV, pp. 509-58. Cfr. n. 58.

47. *Su' limiti della cognizione*, sunto di una memoria letta all'Accademia, pubblicato nel « Giorn. napolet. di filos. e lett. », 1872, II, 43-7.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

48. *Note sulla metafisica dopo Kant*, lette all'Acc. ecc. nella tornata del 17 agosto 1873, e pubbl. nel « Rendiconto », an. XII, 1873, pp. 87-90.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

49. *La legge del più forte*, nota inserita nel » Rendiconto cit. an. XIII, aprile-giugno 1874, pp. 75-85.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

50. *Idealismo o realismo? — Nota sulla teoria della conoscenza: Kant, Herbart, Hegel*, nel « Rend. » cit., fasc. cit., pp. 87-97.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

51. *Kant e l'empirismo*, di pp. 41 in-8, negli Atti della R. Acc. » ecc. vol. XVI, 1880.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

52. *Osservazioni del socio S. sulla interpetrazione letta dal socio Bonghi di un luogo di Platone*. (Rep. X, 611 a) di pp. 6 in-8, in « Atti » cit., vol. cit.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

53. *La sintesi a priori e il nesso causale*. Sunto di una memoria, letta all'Acc. ecc. nella tornata del 2 aprile 1882 e inserito nel « Rendiconto » cit., an. XXI (gennaio-Aprile 1882), pp. 14-6 e nel « Giornale napoletano della domenica », an. I, n. 18, 30 aprile 1882.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

54. *Un luogo di Galilei* (*I due massimi sistemi del mondo, Opere*, vol. II, p. 227 e seg. — Ediz. Bettoni). *Sunto* di una memoria, letto all'Acc. ecc. nella tornata del 3 luglio 1882 e inserito nel « Rend. », an. XXI, luglio-aposto 1882, pp. 5-8.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

55. *Un fatto logico e un problema metafisico*. Nota letta all'Acc. ecc. nella tornata del 4 settembre 1882, e inserita nel « Rend. », an. 1882, dasc. di settembre, pp. 3-10.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

56. *Esame di un'obiezione di Teichmüller alla dialettica di Hegel*. Sunto della memoria segnata qui sotto (N. 51), letto all'Acc. ecc. nella tornata del 10 decembre 1882, e inserito nel « Rend. », an. XXI, nov. decembre 1882, pp. 234.

57. *Esame di un'obiezione di T. alla dialettica di Hegel* del socio B. S. Napoli; negli « Atti dell'Acc. » ecc. vol. XVIII.

Rist. negli *Scritti filosofici*.

58. *Esperienza e metafisica. Dottrina della cognizione, Opera postuma* di B. S., Torino, Loescher (Trani, coi tipi dell'ed. V. Vecchi), 1888, di pp. XIC-274.

Chiude il volume un'appendice (pp. 251-274) su *Protagora*, abbozzo di una memoria, recante la data « giugno-luglio 1880 ».

L'edizione fu curata dal prof. Donato Jaja, che vi premise una prefazione in forma di lettera a Silvio Spaventa, dichiarandovi i criteri della edizione. A pag. V-VI accenna ad « altri scritti, dove son tracce di forti studi e d'importanti esplicamenti sulle dottrine de' moderni filosofi » — trovati fra i Mss. dello Spaventa; e che si sarebbero anche potuti pubblicare. Ma non sappiamo dove siano andati a finire.

59. *Scritti filosofici* raccolti e pubblicati con note e con un Discorso sulla vita e sulle opere dell'autore da Giovanni Gentile e preceduti da una pref. di D. Jaja, Napoli, Morano, 1900; vol. di pp. CLII-408 in-16.

Vi sono stati ristamp. i numeri 31, 32, 37, 38, 41, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 97.

60. *Una lezione di B. S.* (*la prima dell'anno* 1864-65) pubblicata da SEBASTIANO MATURI, Napoli, De Bonis, 1901; pp. 19 in-8.

61. *Principii di Etica*, con pref. e note di Giovanni Gentile; Napoli, Pierro, 1904, vol. di pp. XXIII, 186 in-16.

Ristampa del n. 45.

62. *Da Socrate a Hegel*, Nuovi saggi di critica filosofica a cura di Giovanni Gentile; Bari, Laterza, 1905, pp. XVI-430 in-8 picc.

Vi sono rist. i numm. 9, 21, 25, 26, 74, 69, 81, 85, 75, 89, 91, 92, 95, 96.

63. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*; nuova ediz., con note e app. di docc.; Bari, Laterza, 1908, pp. XXII-317.

Vi è ristampato il n. 34 e in Appendice 14 lettere di B. e S. Spaventa relative alla storia del primo anno d'insegnamento dello S. nell'Università di Napoli.

64. *La politica dei Gesuiti nel secolo XVI e nel XIX* con pref. e note di Giovanni Gentile, Roma, Soc. ed. D. Alighieri, 1911; 1 vol. di pp. XXXIV-314 nella « Bibl. stor. del Risorg. italiano ».

Cfr. sopra n. 12, 22, 70, 71, 73, 76, 80.

65. *Introduzione alla critica della psicologia empirica*: frammenti inediti pubbl. da G. Gentile, Pisa, 1915; estr. dagli « Ann. delle Università toscane t. XXXIV, di pp. VI-100 in-4.

Brani di questo scritto erano stati da me stesso pubblicati nella *Critica*, VII (1909) 479-84 e VIII (1910), 63-73; e in un opuscolo nuziale *Nozze De Ruggiero-Breglia* (Palermo, 1913).

66. *Frammento inedito*, pubbl. da G. GENTILE, nel vol. *Riforma della dialettica hegeliana*, Messina, 1913, pp. 45-71.

67. *La libertà d'insegnamento*. Una polemica di settant'anni fa con introd. appendice e note di G. Gentile, Firenze, Vallecchi (1920), pp. 188 in-16.

Vi sono ristampati gli articoli del 1851 di cui al n. 5.

68. *Carteggio*. Quarantatrè lettere di B. Spaventa al fratello Silvio, alcune importanti filosoficamente, e ad altri furono stampate da B. Croce, nel volume su Silvio Spaventa. Altre quindici egli stesso ne ha pubblicate nelle *Ricerche e documenti desanctisiani* (fascicoli VIII e IX; estr. dagli *Atti dell'Accad. pontaniana*, 1915). Quattordici dei due fratelli ne diedi in luce io stesso nello scritto *Per la storia aneddota della filos. ital. nel sec. XIX*; nella «Raccolta di studi crit.» dedicati al D'Ancona, Firenze, Barbèra, 1901, pp. 335-58; quindi rist. nel volume di cui al n. 63. Altri estratti dal Carteggio Spaventa furono dal Croce e da me riferiti nella «Critica» IV (1906) 223, 397, 483. e XVIII (1920) 313.

Recensioni

delle opere seguenti:

69. *Opere di* T. Campanella, *precedute da un Discorso sulla Vita e le Dottrine dell'autore per* A. D'Ancona. Torino, Pomba, 1854, voll. 2; nel «Cimento» dell'agosto 1854, vol. IV, pp. 265-81.
Rist. in *Saggi*, 1867, pp. 3-32.

70. 1. *De Immaculato semper Virginis Conceptu* Caroli Passaglia e S. J. *Commentarius*, Pars I, Romae, MDCCCLIV
2. *Elementi di filosofia del prof.* P. A. Corte, voll. 2: *Etica e Storia della filosofia*, Torino, Tip. Favale e C., 1854.
3. *Che cosa è il Diritto? ossia Introd. alla scienza della filos. del diritto*, per A. Bartoli Avveduti, Firenze, 1854. Art. non firmato, in «Cimento» dell'ottobre 1854, vol. IV, pp. 660-8.
La parte 1ª e 3ª di questa recensione è rist. nel vol. *La Politica dei Gesuiti*.

71. 1. *Proposta di alcune difficoltà che si oppongono alla definizione dommatica della Immacolata Concez. della B. Vergine Maria*, Torino, Tip. del Progresso, 1854.
2. *Lettera di un Sacerdote cattolico ai Vescovi della Chiesa di Dio per rappresentar loro che la sentenza dell' Imm. Concez. della B. Vergine Maria non può esser definita dottrina di fede cattolica*, Torino, Tip. del Progresso, 1854. Art. firmato con la doppia sigla SS. nel «Cimento» del novembre 1854, vol. IV, pp. 768-8.
Rist. nella *Pol. dei Gesuiti*.

72. *L'origine e l'ufficio della filosofia, dimostrati col fatto da* Epifanio Fagnani. Torino, Pelazza, 1854; art. firm. SS., nel «Cimento» del novembre 1854, IV, 866-71.

73. 1. *Le nostre Riviste e la «Civiltà cattolica»*.
2. *Questioni di Stato* del conte Clamente Solaro della Margherita. Torino, 1854.
Rist. nella *Pol. dei Gesuiti*.
3. *Della responsabilità dello scrittore*, Orazione recitata nella grande aula della R. Università di Torino ai 3 novembre 1854 dall'avv. D. P. A. Paravia, Torino, Stampa Reale, 1854. Art. firmato: SS. nel «Cimento» del dec. 1854, IV, 986-96.

74. Duca di Ventignano (Cesare della Valle), *Prospetto filosofico della Storia del genere umano*, Napoli, Detken, 1851. Art. firmato: SS. nel «Cimento» del gennaio 1855, V, 66-70.
Rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel*.

75. Armandi, Sola e Testa, *Principii elementari di filosofia* ad uso delle scuole secondarie, 2ª ediz. Torino, Paravia, 1854. Art. firmato: SS. nel «Cimento» del gennaio 1855, V, 158-53.

76. *Del sistema della Curia Romana opposto all'autonomia dello Stato*; a proposito della «*Allocuzione della S. di N. S. Pio IX del 23 gennaio 1855, seguita da una esposizione, documenti ecc.* Torino, Franco, 1855. Art. firmato: SS. nel «Cimento» del febbraio 1855, V, 231-8.
Rist. nella *Pol. dei Gesuiti*.

77. *Il Governo di Piemonte e la Corte di Roma* per M. D'Azeglio, Torino, Franco, 1865. Art. firmato: SS. nel «Cimento» del febbraio 1855, V, 343-4.
Rist. nella *Pol. dei Gesuiti*.

78. De Castro Vincenzo, *Corso di estetica*, letto nella Università di Padova nell'anno 1844-45 2ª ediz. vol. I, Milano, Borroni e Scotti 1855; art. firmato: SS. nel «Cimento», del 1855, V, 549-55. Art. firmato SS.

79. *Opere complete* di Em. Kant *tradotte in francese da* G. Barni, *con introduzioni analitiche e critiche: A. Critica della ragione pratica*, ecc. 2. *Elementi metafisici della dottrina del dritto*, Parigi 1848-54. Art. firmato SS. nel «Cimento» dell'aprile 1855, V. 653-9.
Rist. nel vol. *Da Socrate ad Hegel*.

80. *Alcune considerazioni intorno alla separazione dello Stato dalla Chiesa del sac.* Giacomo Margotti, dott. in teologia, Torino, Deagostini, 1855. Art. firmato: SS. nel «Cimento» dell'aprile 1855, V, 849-55.
Rist. nella *Pol. dei Gesuiti*.

81. *Storia di uno studente di filosofia*, di G. Piola, Milano,

Bernardoni, 1855. Art. firmato SS. nel « Cimento » del maggio 1855, V, 951-6.

Rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel.*

82. *Saggi di filosofia civile tolti dagli Atti dell'Acc. di filos. italica*, Genova, Grondona 1855, voll. 2. Art. firmato B. SPAVENTA, nel « Cimento » del giugno 1855, V, 1021-33.

Seguiva un indice dei « pregevoli » lavori pubblicati dall'Accademia, tralasciato nella ristampa, in *Saggi*, 1867, pp. 343-66.

83. *Corso sommario di filosofia razionale*, del p. VITTORIO MAZZINI, voll. 2. Genova, 1851-53. Art. firmato : SS., nel « Cimento » del luglio 1855, VI, 58-60.
84. E. STEINTHAL, *La scienza della lingua di G. di Humboldt e la filosofia hegeliana*, Art. firmato : SS. nel « Cimento » del luglio 1855, VI, 60-5.
85. *La logica o il problema della scienza, nuovamente proposto all' Italia* da PAOLO MORELLO, Firenze, Barbèra, Bianchi e C., 1955. Art. firmato : B. SPAVENTA nel « Cimento » del settembre 1855, VI, 344-88.

Rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel.*

86. *Della Filosofia dopo Kant*, Ragionamenti di MICHELE BALDACCHINI, Napoli, 1854. Art. firmato : SS., nel « Cimento », del gennaio 1856, VII, 65-72.

Rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel.*

87. *La Enciclopedia scientifica*, per T. MORA e F. LAVARINO, Torino, 1856 ; art. firmato : SS., nel « Cimento » del febbraio 1856, VII, 212-20.

Questo fu l'ultimo fascicolo del *Cimento*, che quindi si fuse con la *Rivista contemporanea* di L. Chiala.

88. *La Enciclopedia scientifica* ecc. ecc. Appendice del « Piemonte », an. II, n. 51, 28 febbraio 1856 ; firmata Z.
89. *Il sensualismo in Francia* (*Études morales sur le temps présent* par E. CARO, Paris, Hachette 1856). Art. firmato : S. nella « Rivista contemporanea » del maggio 1856, VI, 780-93.

Rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel.*

90. *Compendio di Logica*, secondo l'ultimo programma, del prof. GIUSEPPE TESIO, Torino, Franco e C. 1856 ; art. firmato : S. nella « Riv. contemp. » del 1856, VII, 173-6.
91. COUSIN, *Il sensualismo francese nel secolo XVIII* (3ª ediz. Paris, 1856). Art. firmato : S. nella « Rivista contemporanea » dell'agosto 1856, vol. VII, pp. 454-64.

Rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel.*

92. *Considerazioni sulla dottrina di Socrate* del prof. G. M. BERTINI ; estr. dalle « Memorie » della R. Acc. delle scienze di Torino serie II, tom. XVI. Art. firmato : B. SPAVENTA, nella « *Rivista contemp.* ». del settembre 1856, vol. VIII, pp. 89-114.

Rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel.*

93. *Logique* par A. GRATRY prêtre de l'oratoire (2 voll., Paris, 1855), nella « Riv. contemp. », 1856, VIII, 276-88.
94. GARELLI, *La logica* (nella « Riv. contemp. ?).
95. *La vita di G. Bruno*, scritta da D. BERTI, Torino, Paravia, 1868, in « Giorn. napolet. di filos. e lett. », diretto da B. Spaventa, F. Fiorentino, e V. Imbriani, Napoli, Norano, 1872, vol. I, dasc. 1, pp. 1-25.

Rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel.*

96. *Sulle psicopatie in generale*, Lezione del prof. S. TOMMASI, Napoli, 1871 (Nel « Morgagni », disp. 7ª e 8ª, pp. 445-58) in « Giorn. napol. » cit., col. I, 1872, pp. 127-36 ; 186-92 ; 321-52 ; 353-77.

Rist. nel vol. *Da Socrate a Hegel.*

97. SAVARESE, *Introduzione alla storia critica della filosofia de' SS. Padri*, Napoli, 1857 ; in « Giorn. napol. cit. «, II (1872) pp. 47-54 ;

Rist. negli *Scritti filosofici.*

INDICE

VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

Collezione UOMINI E IDEE

a cura di E. CODIGNOLA

G. GENTILE, *Discorsi di Religione* . . . . L. 5.—
Tre magnifici saggi in cui viene studiato e illustrato il problema religioso sotto l'aspetto politico, filosofico e morale.

A. CAMPODONICO, *La Russia dei Soviets* . . . . L. 10.—
Accurata esposizione critica della legislazione bolscevica.

U. ARNALDI, *Rossi, bianchi e tricolori* . . . . L. 6.—
Potente rievocazione della tragedia austriaca, ungherese, czecoslovacca dopo la disfatta e l'esperimento bolscevico.

V. PARETO, *Fatti e Teorie* . . . . L. 15.—
Raccolta di studi importantissimi su fenomeni sociali ed economici del periodo bellico e postbellico.

G. DE RUGGIERO, *L'Impero britannico dopo la guerra* . . . . L. 10.—
Magnifico quadro sintetico della vita britannica dopo la guerra, studiata in tutte le sue manifestazioni salienti.

SGROI, *L'Estetica e la Critica letteraria in V. Gioberti* . . . . L. 5.—
Accuratissima analisi delle idee estetiche e dei giudizi letterari del Gioberti, condotta con larga conoscenza delle fonti e della letteratura estetica contemporanea.

GENERALE FILARETI, *Eolo, Giano, Mercurio* . . . . L. 2.50
Arguta e caustica presentazione delle figure più rappresentative della demagogia socialriformistica: Nitti, Turati e C.

DE LOLLIS C., *Crusca in fermento* . . . . L. 3.—
Argutissimo *pamphlet* contro un' istituzione che si ostina a sopravvivere a se stessa e non vuol saperne di rinnovarsi.

C. MICHELSTAEDTER, *Il Dialogo della salute* . . . . L. 3.50
Il *Dialogo* è dedicato a « quanti giovani ancora non abbiano messo il loro Dio nella loro carriera » ed indica la via che l'autore chiama della salute. Le Poesie furono giudicate degne d'esser « poste accanto alle migliori del genere che abbia la letteratura italiana ».

A. OBERDORFER, *Il socialismo del dopoguerra a Trieste* . . . . L. 6.—
È un'esposizione sintetica e chiara delle varie vicende, della rapida ascensione e dei primi segni di decadenza del Partito socialista a Trieste nel dopoguerra, lumeggiati da uno studioso coscienzioso e sereno. Lavoro indispensabile a chi voglia rendersi chiaro conto della profonda crisi che travaglia il socialismo contemporaneo.

A. C. JEMOLO, *Crispi*. . . . . L. 7.—
Lo Jemolo. uno dei conoscitori più acuti e spregiudicati della storia del nostro Risorgimento, ci dà finalmente in questo breve volume sintetico, la prima *interpretazione storica* della personalità di Crispi e del significato della sua politica nella storia del nostro paese.

V. MACCHIORO, *L'Evangelio*. . . . . L. 6.50
SOMMARIO: Introduzione. I. L'Evangelio. - II. Paganesimo e Cristianesimo. - III. Il ritorno a Gesù.
Originale tentativo di prospettare sotto nuova luce le intuizioni fondamentali della vita nel pensiero pagano e cristiano.

Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8

Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana" e di "Levana"

E. PIERMARINI, *Per la vita serena*, pref. di B. CROCE . . . . L. 7.—

« In questo libro, in prosa semplice e nitida, un uomo pensoso e mite ci ragiona suoi pensieri e ci manifesta i suoi sentimenti.... Voi lo udirete parlarvi di cose varie, di arte letteraria, di filosofia, di politica, di morale, di questioni sociali, di affetti domestici, delle condizioni presenti della nostra Italia, della guerra e della pace parlarvene nei modi che gli son cari della classica letteratura, nei modi che furono cari a Gaspare Gozzi, e con affetti artistici talvolta assai felici » (B. CROCE).

G. GENTILE, *I Profeti del Risorgimento Italiano*. . . . . . . L. 8.—

Mirabile illustrazione critica del pensiero e del significato storico dei due grandi profeti del nostro Risorgimento: Mazzini e Gioberti.

A. ANZILOTTI, *La funzione storica del Giobertismo* con documenti inediti in appendice . . . . L. 3.50

L'autore del mirabile studio sul Gioberti mette in risalto in questo volumetto il valore vitale che conserva l'intuizione giobertiana della vita politica.

L. STURZO, *Riforma statale e indirizzi politici* . . . . L. 12.—

Il leader del Partito Popolare studia in questo volume con la consueta competenza e acutezza i problemi fondamentali del riordinamento costituzionale dello Stato.

C. PELLIZZI, *Problemi e realtà del Fascismo*. Volume di pp. 216. L. 8.—

B. GIULIANO, *L'Esperienza politica dell'Italia*. Volume di pp. 325. L. 10.—

Collezione LA NOSTRA SCUOLA
a cura di E. CODIGNOLA

B. CARPITA, *Educazione e religione in Maurice Blondel*. . . . L. 3.—

Acuto esame critico delle idee fondamentali del grande autore dell'*Azione*

E. SPAVENTA, *La libertà d' insegnamento. Una polemica di settant' anni fa, con introduzione, appendice e note di* G. GENTILE . . . . L. 6.—

Indispensabile a chiunque voglia farsi un concetto chiaro delle origini storiche di uno fra i problemi più dibattuti dei giorni nostri.

M. CASOTTI, *Introduzione alla pedagogia* . . . . L. 3.50

Piana e rigorosa esposizione dei principî fondamentali della pedagogia idealistica.

A. GABELLI, *Il metodo d'insegnamento*, pref. di E. CODIGNOLA . L. 2.—

Accuratissima ristampa del notissimo e pregiato volumetto, che raccoglie sinteticamente il meglio del pensiero educativo del Gabelli.

G. CAPPONI, *Dell'educazione e scritti minori*, pref. di E. CODIGNOLA. L. 3.50

Oltre un'accuratissima introduzione storica del Codignola e il famoso frammento dell'*Educazione* contiene scritti minori, non mai riesumati finora.

G. GENTILE, *Educazione e scuola laica* . . . . L. 10.—

Contiene notevolissimi scritti del Gentile sul concetto dell'educazione, su la scuola laica, su la scuola popolare, e altri problemi pedagogici.

L. LABERTHONNIÈRE, *Teoria dell'educazione e saggi minori*, trad. e introd. di E. CODIGNOLA . . . . L. 2.50

Analisi acuta e profonda del problema dell'autorità nell'educazione laica e religiosa e di altri problemi dibattutissimi nella scienza contemporanea.

Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8

(Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana" e di "Levana").

A. GIANOLA, *Il tormento del latino* . . . . L. 2.50

È un ottimo contributo alla soluzione della dibattuta questione dell' insegnamento del latino nelle nostre scuole classiche.

L. OLLÉ-LAPRUNE, *Il valore della vita*, pref. di M. BLONDEL, trad. di A. CODIGNOLA . . . . L. 10.—

Delicatissima analisi dello spirito e magnifica celebrazione dell' intrinseco valore della vita. Precede una commossa presentazione dell'autore per mano del suo più grande discepolo, il Blondel.

E. BOUTROUX, *Problemi di morale e di educazione*, trad. di S. CARAMELLA L. 4.—

Il grande pensatore francese studia in una serie di conferenze sintetiche e piane taluni argomenti di capitale importanza nell'etica e nella didattica: i tre tipi della morale (classica, cristiana e moderna), il pessimismo, e poi i moventi dello studio, la lettura, l' interrogazione. Ottimo testo di lettura anche per i licei e le scuole normali.

MONROE e CODIGNOLA, *Breve corso di storia dell'educazione*.

Vol. I. *Dai popoli primitivi alla controriforma* . . . . L. 6.—

„ II. *Dal realismo all' idealismo italiano contemporaneo* . „ 7.—

È la prima storia completa della pedagogia e delle istituzioni scolastiche che esca in Italia. Il nostro pensiero pedagogico è stato studiato esaurientemente negli ultimi due capitoli. L'opera è corredata di una ricchissima bibliografia con precisa indicazione delle biblioteche che posseggono gli scritti stranieri.

G. VIDARI, *Etica e Pedagogia* . . . . L. 6.50

SOMMARIO: Pragmatismo e intellettualismo di fronte alla morale. - I concetti di fine e di norma in etica. - L'idea di progresso morale della società. - Etica e Pedagogia. - Ideale etico e pedagogico. - Il corso popolare. - La scuola allo Stato. - Le origini della scuola popolare in Piemonte. - Il pensiero educativo di Gioberti e di Mazzini. - La libertà d' insegnamento nella polemica parlamentare.
Raccolta di brevi e succosi studi su taluni problemi capitali del pensiero morale e pedagogico contemporaneo.

E. CAIRD, *Il Regno dello Spirito*. Discorsi ai giovani e agli educatori. L. 6.50

Il Caird, che il pubblico italiano ha già imparato a conoscere ed apprezzare nei suoi lodatissimi studî sull' Hegel e sul Rousseau, in questo magnifico volume espone ai giovani in forma piana e vivace le soluzioni che suggerisce il Cristianesimo, interpretato alla luce del pensiero contemporaneo, dei maggiori problemi spirituali che sogliono assillare la coscienza umana e in particolar modo la coscienza degli adolescenti.

R. LAMBRUSCHINI, *Della educazione*, nuova edizione con prefazione di E. CODIGNOLA . . . . L. 5.50

Accuratissima ristampa popolare del capolavoro del grande pedagogista toscano.

A. GABELLI, *L'educazione nazionale*, Saggi pedagogici raccolti da E. CODIGNOLA, prima serie, vol. di 280 pag. 2ª edizione corretta . L. 10.—

SOMMARIO: Sulla corrispondenza dell'educazione alla civiltà moderna. — L'istruzione elementare nel regno d' Italia in paragone cogli altri Stati. — Sull' istruzione obbligatoria in Italia. — L'educazione vecchia o la nuova, principalmente nei collegi. — L' istruzione elementare in Italia secondo gli ultimi documenti pubblicati dal Ministero. — L'istruzione obbligatoria in Italia. — L'Italia e l'istruzione femminile. — L' insegnamento religioso nelle scuole pubbliche. — Istruzione e criminalità. Studi storici sul culto della donna.

È la prima serie di scritti del Gabelli che nel loro insieme costituiscono una breve storia sintetica delle vicende della nostra scuola e, in iscorcio, della nostra cultura pedagogica negli ultimi decenni del sec. XIX. Indispensabile a chiunque voglia intendere a pieno nel suo intimo il travagliato processo di formazione della nostra coscienza nazionale.

Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli, 8

(Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana" e di "Levana").

GIOVANNI LOCKE, *I Pensieri sull'Educazione*, trad. di O. POGLIAGHI, studio critico introduttivo di A. CARLINI. Volume di 240 pag. 2ª ediz. L. 7.50
Accuratissima traduzione del capolavoro pedagogico del Locke preceduta da un accurato e sintetico studio del Carlini sul pensiero educativo dell'autore.

MARIO CASOTTI, *La nuova pedagogia e i compiti dell'Educazione moderna*. Vol. di 200 pagine . . . . L. 8.—
Originale ripensamento dei problemi suscitati dalla considerazione idealistica dell'educazione ed efficace tentativo di giustificare alla luce della nuova pedagogia i quesiti tradizionali dell'empirismo didattico.

V. BATTISTELLI, *La letteratura infantile moderna*. Guida bibliografica. L. 7.—
Il volume si suddivide in due parti: la prima abbraccia la letteratura italiana per l'infanzia da *Parravicini* a *De Amicis*, la seconda è una raccolta di brevi e succose recensioni delle opere più notevoli e più recenti della letteratura infantile italiana e straniera. È un lavoro organico dettato da uno squisito spirito di artista e di critico che costituisce una indispensabile guida per tutti gli educatori che vogliono procedere con oculatezza nella scelta delle letture per i bimbi ed i giovanetti affidati alle loro cure.

WOODWARD, *Vittorino da Feltre*, traduzione e note di R. SABBADINI. L. 4.—
È la prima opera che si pubblica in Italia, condotta con rigidi criteri storici e scientifici, sul grande nostro maestro del Rinascimento.
La traduzione è corredata di aggiunte e di note del migliore nostro studioso del pensiero educativo del Risorgimento, il Prof. R. SABBADINI.

WOODWARD, *La pedagogia del Rinascimento* (1460-1600). Traduzione di E. CODIGNOLA e A. LAZZERI. Pagine VIII-330 . . . . . L. 12.—

ANTONINO ANILE, *Lo Stato e la Scuola*, Volume di 220 pagine . L. 8.—

G. MODUGNO, *Il problema della morale e dell'educazione morale*. Vol. di 170 pagine . . . . L. 6.—

T. ARNOLD, *L'Educazione Cristiana*, Vol. di 100 pag. . . . . L. 6.—

Collezione IL PENSIERO MODERNO

a cura di E. CODIGNOLA

A. CARLINI, *La filosofia di G. Locke*, 2 volumi . . . . . . L. 22.—
Studia la formazione del pensiero lockiano e tutta la scuola del Locke fino a Condillac. Condotta con rigoroso metodo scientifico e larghissima informazione; è l'opera più completa sull'argomento.

M. CASOTTI, *Saggio di una concezione idealistica della storia* . . L. 12.—
È il tentativo più originale, dopo le opere del Croce e del Gentile, di tracciare un'organica concezione idealistica della storia.

G. GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* . . L. 14.—
Nuova interpretazione della Rinascenza che trasforma radicalmente gran parte dei giudizi oggi correnti su quel periodo della nostra storia.

M. BLONDEL, *L'Azione*, trad. di E. CODIGNOLA, 2 volumi . . . L. 28.—
La più profonda opera d'ispirazione religiosa del mondo contemporaneo. Sottratta per lunghi anni all'intensa e legittima curiosità di tutti gli studiosi, rivede oggi finalmente la luce in un'accurata veste italiana.

U. SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* . . . L. 10.—
È lo studio più completo che esista finora sul pragmatismo. Corredato di una ricchissima bibliografia

Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8.

(Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana" e di "Levana")

VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

E. ZELLER, *Sommario di storia della filosofia greca* . . . . . L. 14.—
Il notissimo autore della monumentale *Storia della filosofia greca* ha raccolto succintamente in questo volume il meglio delle sue ricerche. Opera indispensabile a qualunque studioso del mondo classico.

F. FIORENTINO, *Compendio di storia della filosofia*, nuova edizione a cura di A. CARLINI.
Vol. I. *Dalle origini al Rinascimento* . . . . L. 10.—
„ II. (Parte 1ª e 2ª). . . . . „ 16.—
Il Carlini ha completato con grande cura questo preziosissimo *Compendio* con correzioni, note, bibliografia e appendice che porta la narrazione storica sino a nostri giorni.

C. DENTICE D'ACCADIA, *Tommaso Campanella*. . . . . . . L. 12.—
Studio organico e completo, condotto con grande rigore scientifico e larghissima informazione storica. Seguono due accuratissime appendici bibliografiche.

A. CARLINI, *La vita dello spirito*, vol. di 230 pag. . . . . . L. 8.—

L. LABERTHONNIÈRE, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, traduzione di P. GOBETTI . . . . L. 7.50
È la prima traduzione italiana della notissima opera del Laberthonnière che tante polemiche ha suscitato al suo primo apparire ed è oggi introvabile nell'originale. Delineato con mano maestra il profondo divario che separa la mentalità cristiana da quella greca, il Laberthonnière tenta un'interpretazione dinamica e immanentistica della vita religiosa, che costituisce uno dei più geniali tentativi di affiatare il cattolicismo con le più profonde esigenze della coscienza contemporanea.

G. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, vol. di 300 pag. L. 10.—
È l'opera più profonda e rappresentativa del relativismo contemporaneo.

C. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*. Nuova edizione con appendici critiche inedite su Platone e Aristotele. . . . . L. 15.—
Quando quest'opera apparve la prima volta, subito dopo la tragica morte dell'autore, fu per tutti una rivelazione. Riappare oggi in veste corretta e arricchita di notevolissime appendici inedite che varranno a confermare sempre più il favorevole giudizio con cui la critica l'accolse la prima volta.

M. BLONDEL, *Dogma e storia*, trad. e introd. di E. CARPITA e M. CASOTTI. Vol. di 300 pagine. . . . . L. 15.—
È il complemento indispensabile de *L'Azione*. Raccoglie, oltre i due maggiori capolavori del Blondel dopo *L'Azione*, la *Lettera sull'Apologetica* e *Dogma e storia*, scritti rarissimi assolutamente introvabili nelle nostre biblioteche.

G. ZUCCANTE, *Stuart Mill e l'utilitarismo* . . . . L. 17.—
Lo Zuccante, già tanto benemerito per i suoi studî di storia della Filosofia antica, illustra in questo volume con la consueta sagacia e accuratezza un indirizzo di pensiero che ha recato un notevole contributo alla formazione della coscienza filosofica contemporanea.

G. GENTILE, *Studî sul Rinascimento* . . . . L. 12.—
Raccoglie i migliori studi del Gentile sul pensiero della Rinascenza da Petrarca a Galileo; ottimo complemento al volume su *Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento*

P. GALLUPPI, *Lettere filosofiche*, con introduzione e note di AUGUSTO GUZZO ed appendice di due lettere filosofiche inedite. . . . . . L. 12.—

J. ROYCE, *Il Problema del Cristianesimo*, trad. di E. CODIGNOLA. Due volumi di circa 300 pag. ciascuno. . . . . L. 16.—

GIOBERTI V. *I frammenti della « Riforma Cattolica » e della « Civiltà Cattolica »*, riordinati a cura di G. BALSAMO-CRIVELLI, prefazione di G. GENTILE. 320 pp. . . . . L. 14.—

Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli 8

(Sconto 20 % agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana" e di "Levana").

VALLECCHI EDITORE — FIRENZE

COLLANA STORICA
a cura di E. CODIGNOLA

HARTMANN e KROMAYER, *Storia romana*, trad. di G. CECCHINI. Parte prima e seconda. 2ª ediz. . . . . L. 20.—

A. ANZILOTTI, *Vincenzo Gioberti*, vol. di 450 pag. . . . . L. 14.—

G. GENTILE, *G. Capponi e la cultura toscana del secolo XIX*, vol. di circa 500 pag. . . . . L. 18.—
È la storia sintetica del moto di pensiero che ha promosso e accompagnato la nostra ricostruzione a nazione studiato negli scrittori più rappresentativi della cultura toscana del secolo XIX.

E. CICCOTTI, *Storia greca* . . . . L. 18.—
Originale e sintetico quadro organico di tutta la storia greca dalle origini alla conquista romana. L'edizione italiana è più ampia e completa della traduzione tedesca apparsa nella *Weltgeschichte* dell'Hartmann ed è corredata di una succinta nota bibliografica.

G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana* (Secoli XI-XIV) . . . . L. 15.—
Il nostro massimo storico studia in questo volume con la sua consueta maestria e acutezza critica uno dei fenomeni più salienti della complessa vita medievale.

L. M. HARTMANN, *Il Risorgimento, Le basi dell'Italia moderna* (1815-1915). Trad. di G. MARANINI. . . . . L. 8.—
Succinta, sintetica e organica esposizione delle correnti e degli indirizzi prevalenti nel secolo di formazione della nostra coscienza nazionale.

G. STEPANOW, *Storia della Russia dalle origini ai giorni nostri*, con tre carte geografiche . . . . L. 8.—
È la prima storia russa, che esca in Italia, fatta con criterii rigidamente scientifici e con larga e diretta informazione sulle fonti. Ci porge altresì nell'ultimo capitolo la prima interpretazione *storica* della rivoluzione bolscevica, giudicata alla stregua non di astratti canoni storiografici, ma di tutto il passato del grande impero moscovita.

MARIA RIGATTI, *Un illuminista trentino del Secolo XVIII: C. A. Pilati*, pref. di G. VOLPE. Vol. di 300 pagine . . . . . . L. 12.—
Questo volume non solo illustra intelligentemente la vita e le opere di una delle figure più interessanti del nostro settecento, ma proietta nuova luce sulla formazione della nostra coscienza nazionale e in particolar modo sull'azione esercitata dalle correnti Giansenistiche e Massoniche.

G. VOLPE, *Medio evo italiano*, vol. di 330 pagine . . . . . L. 16.—

G. VOLPE, *Storici e Maestri*, vol. di oltre 150 pagine. . . . . L. 7.—

S. HELLMANN, *Storia del Medioevo*, dalle invasioni barbariche alla fine delle Crociate, trad. di ENRICO BESTA. Vol. di circa 500 pag. . . L. 22.—

T. FRANK, *Storia economica di Roma dalle origini alla fine della Repubblica*, trad. di B. LAVAGNINI. 280 pp. circa . . . . L. 12.—

CLASSICI ANTICHI

TACITO, *Opere minori*, Dialogo degli oratori - Vita di agricola, Germania, tradotte e illustrate da CESARE GIARRATANO . . . . L. 5.—

CLASSICI LATINI COMMENTATI

C. TACITO, *Agricola*. A cura di C. GIARRATANO . . . . L. 4.—

Ordinazioni e cartoline vaglia a Vallecchi Editore - Firenze, Via Ricasoli, 8

(Sconto 20 °/₀ agli abbonati della "Nuova Scuola Italiana" e di "Levana")